



ESSAI

SUR LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT BONAVENTURE

ORLÉANS, IMPRIMERIE D'ALEX. JACOB.

ESSAI

SUR LA PHILOSOPHIE

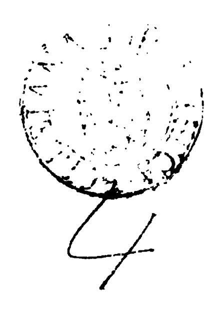
DE

SAINT BONAVENTURE

PAR

AMÉDÉE DE MARGERIE

DOCTEUR ÈS-LETTRES, AGRÉGÉ DE L'UNIVERSITÉ



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

Rue Saint-André-des-Arts, 41

1855

A MON PÈRE.

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE.

PRÉFACE.

Le nom de saint Bonaventure est un des plus illustres de la philosophie chrétienne au moyen-âge. Cependant, par un injuste oubli, sa doctrine est l'une des moins connues parmi toutes celles de cette grande époque. Tandis que saint Anselme, Abailard, saint Thomas, Duns Scott, et bien d'autres moins célèbres, ont été, soit dans des écrits spéciaux, soit dans des histoires générales, plusieurs fois étudiés et commentés, il ne paraît pas qu'en France du moins, aucun travail sérieux et complet ait encore été entrepris sur saint Bonaventure. En parcourant les ouvrages où son nom est prononcé, on n'y trouvera guère sur la nature et la valeur de sa doctrine que des indications trop abrégées pour être parfaitement exactes, ou des appréciations trop dédaigneuses pour être tout-à-fait impartiales. Seul, peut-être,

M. Ozanam a fait exception à l'indifférence générale. Toutes les fois qu'il en a trouvé l'occasion, il a parlé de l'illustre Franciscain en homme qui savait le comprendre par le cœur comme par la pensée; mais il n'a pas prétendu faire connaître un tel maître en quelques pages, et n'a voulu qu'appeler l'attention sur des écrits qu'il considérait, à bon droit, comme résumant, avec ceux de saint Thomas, la pensée chrétienne au moyen-âge.

Ce dédain de la philosophie contemporaine pour une des gloires les plus pures du XIII[e] siècle paraît se rattacher à deux opinions également erronées, que nous aurons à cœur de rectifier dans tout le cours de cet essai.

On ne voit généralement dans saint Bonaventure que le mystique, c'est-à-dire l'homme qui, dédaignant la science, ne veut s'élever à Dieu que par la contemplation et l'extase. S'il y a eu en lui un docteur et un moraliste, on ne le sait pas, et l'on ne s'en inquiète guère, jugeant sans doute inutile d'écouter *le détail de ses rêveries spéculatives, qui ne peuvent intéresser que les théosophes et les poëtes, et de le suivre jusqu'au terme de ses pérégrinations aventureuses dans les régions fan-*

tastiques de l'absolu (1). A quelle cause rapporter une erreur historique aussi grave? peut-être à ce préjugé trop général qui refuse d'admettre la possibilité d'un génie complet, qui ne veut rien voir de fort dans Racine et Fénelon, rien de tendre dans Bossuet et Corneille, qui n'accorde à Raphaël le talent du dessin qu'en lui déniant le mérite de la couleur. Peut-être aussi l'incomparable splendeur dont saint Thomas brille au XIIIe siècle, et la souveraineté intellectuelle qu'il a exercée sur les âges suivants ont-elles contribué à répandre quelque ombre sur la gloire de son illustre ami, et à faire oublier que l'enseignement simultané de ces deux grands docteurs avait partagé l'auditoire le plus savant et le plus passionné qu'il y eût alors en Europe. Nous essaierons de montrer que l'admiration des contemporains de saint Bonaventure fut plus juste que le dédain et l'oubli de ce temps-ci, et que, dans les grandes questions philosophiques, saint Bonaventure mérite d'être écouté, même après saint Thomas; en sorte que le premier des mystiques est peut-être le second des scolastiques.

(1) HAURÉAU, *De la Philosophie scolastique*, t. II, p. 218-228.

Si l'on est injuste envers saint Bonaventure, on l'est encore plus envers les mystiques en général, dans lesquels notre indifférence pour tout ce qui dépasse l'étroit horizon de ce monde ne nous laisse voir que des rêveurs exaltés, remplaçant les procédés de la raison par une extase qui nous ravit toute personnalité, les devoirs sérieux de la vie par les faciles jouissances d'une contemplation oisive. En fait et en droit, c'est là une erreur capitale. Nous nous efforcerons d'établir que cette horreur de la science et de la vie pratique *doivent* être aussi étrangères au vrai mysticisme qu'elles sont naturelles au mysticisme païen, et d'expliquer comment, au contraire, le sentiment qui fait le fond du mysticisme orthodoxe est éminemment favorable, tant à la spéculation scientifique, qu'à la culture des plus hautes et des plus utiles vertus. Puis, nous ferons voir, *en fait*, par l'illustre exemple du prince des contemplatifs : 1° qu'un mystique peut se servir, pour traiter et résoudre toutes les questions philosophiques, de l'expérience, de la raison, de tous les procédés par lesquels un esprit calme et maître de soi s'efforce de parvenir à la science; 2° qu'il peut donner pour les

devoirs de la vie active les règles les plus saines et les plus éloignées d'un quiétisme *fanatique* (1).

Je ne puis me résoudre à entrer en matière sans acquitter une dette de reconnaissance envers la mémoire de l'aimable et savant professeur à qui je dois la première pensée de cet essai, de l'éminent écrivain qui nous a laissé de si belles pages sur les mystiques du moyen-âge. C'est à M. Ozanam qu'il eût appartenu d'accomplir la tâche que nous allons entreprendre; et l'admirable figure du docteur séraphique ne pourrait rencontrer un peintre plus capable de la comprendre et de la reproduire. Passionné pour le triomphe de la vérité et pour la gloire de l'Église, M. Ozanam avait dirigé ses études principalement vers l'histoire du moyen-âge, et de l'influence que les idées chrétiennes exercèrent sur cette époque si diversement jugée; et ceux qui l'ont suivi dans ces profondeurs n'ont pas oublié avec quel rare mélange d'érudition loyale et d'inspiration poétique il savait leur montrer le chemin. Mais il y avait comme un coin de ce

(1) Cette expression est celle dont Fénelon se sert habituellement en parlant du quiétisme de Molinos.

tableau auquel il revenait plus souvent et plus volontiers : une prédilection marquée le ramenait en toute occasion vers cette grande famille franciscaine dont le rôle, au moyen-âge, fut si considérable, et, à tout prendre, si salutaire; et ceux qui ont eu l'honneur de le connaître, ne s'étonneront pas de cet attrait de son âme pour un ordre où fleurirent avec tant d'éclat la piété, la science le dévouement à l'humanité. La philosophie de saint Bonaventure, expression fidèle de l'esprit franciscain, ne pouvait, à ce titre, être indifférente à M. Ozanam. Bien plus, dans ses principes, dans ses procédés, dans sa direction générale, cette philosophie était la sienne. Comme saint Bonaventure, il ne comprenait pas la science sans l'amour, la méditation sans la prière, le travail de la recherche sans le repos de la contemplation. L'esprit de M. Ozanam se plaisait donc singulièrement dans le commerce de saint Bonaventure ; et il croyait sa doctrine si féconde et si vraie, qu'il avait songé à la populariser par une traduction de l'*Itinerarium*, destinée à la jeunesse. Peut-être eût-il plus tard réalisé d'une manière plus vaste cette pensée d'autrefois, et l'on pouvait espérer que saint Bonaventure allait

enfin trouver un interprète digne de lui. De pareilles espérances, hélas! sont aujourd'hui des regrets; et nous osons dire que personne ne les éprouve plus vivement que nous au commencement de cet essai, qui devra aux conseils et au souvenir de M. Ozanam ses meilleurs titres à l'indulgence.

INTRODUCTION.

DU MYSTICISME CHRÉTIEN.

L'âme humaine porte au dedans d'elle-même le sentiment et comme la conscience de l'infini. Ce phénomène, qui seul explique ce qu'il y a de plus élevé dans nos jouissances, et de plus douloureux dans nos angoisses, est le point de départ psychologique de tout mysticisme, comme, au reste, de toutes les écoles qui conservent quelque souci de la dignité humaine. Nier le nécessaire, l'infini, le parfait, interdire à la pensée le droit de regarder au-delà de l'horizon de cette vie, c'est supprimer la raison tout entière, qui n'est rien, si elle n'est pas la faculté de l'infini. Du même coup, on détruit la science, en brisant les axiomes éternels qui en sont le fondement; on dégrade l'art, en niant l'idéal qui est le principe de ses inspirations et le modèle de ses œuvres; on anéantit la vertu, en faisant taire la conscience qui prescrit le devoir; il ne reste rien de l'homme,

rien, excepté l'animal non raisonnable que chacun de nous traîne avec soi.

Si l'âme humaine a la notion et le sentiment de l'infini, elle est faite pour lui, et ne peut parvenir à sa fin qu'en aspirant à lui comme au seul terme légitime de ses désirs, en le poursuivant comme son bien unique et véritable, en s'unissant à lui, dès ici-bas, aussi intimement que le permettront les misères et les entraves de la vie présente.

Or, c'est ici que les mystiques commencent à se séparer du reste des philosophes spiritualistes. Ceux-ci tendent au but commun par la science toute seule, et ne paraissent pas soupçonner qu'il y ait pour l'homme un moyen plus intime de s'unir à l'infini, que d'en éclaircir en nous la notion par la réflexion et le raisonnement. Ce sont des méditatifs, et non des contemplatifs.

Les mystiques, au contraire (et en ce point ils ont des besoins de la nature humaine une idée plus complète et plus vraie), sentent que, pour s'unir à l'infini, l'âme doit tendre à lui par toutes ses facultés à la fois, que *le connaître* réduit à lui seul est une opération abstraite et froide, qui de nous à l'infini n'abrége point les distances et n'abaisse point les barrières, qu'en un mot le siége principal de la force qui produit l'union n'est pas dans l'esprit, mais dans le cœur.

Voilà ce que tous les mystiques ont senti, et ce qui, dans le style et la méthode, leur donne entre eux comme un air de famille. Voici main-

tenant comment il se fait que, parmi les doctrines mystiques, les unes sont détestables et les autres excellentes, tant dans leurs principes que dans leurs conséquences pratiques.

Les mystiques non chrétiens, dont Plotin est le représentant le plus illustre, voient dans l'union avec l'infini le retour à l'unité de laquelle tout émane et dans laquelle tout doit un jour s'absorber de nouveau, la suppression de cette conscience et de cette personnalité d'un jour qui sont pour nous un malheur et un abaissement, l'embouchure par où le fleuve rend à l'Océan les ondes qu'il a reçues de lui. On sait quelles conséquences sortent de cette doctrine : Spinoza, cet homme *ivre de Dieu*, comme on l'a prétendu, s'est chargé de faire voir ce qu'un mystique panthéiste doit penser de la vertu et de la liberté.

Des égarements presque semblables ont pris naissance dans le sein du christianisme. Parce que l'union avec Dieu s'accomplit dans les régions supérieures de l'âme, parce que les actes discursifs de la réflexion et du raisonnement sont ou peuvent être un obstacle à l'intuition pure de l'infini, le quiétiste fait consister la contemplation la plus excellente dans le néant de l'intelligence, et l'union parfaite dans la suppression de tous les actes distincts des vertus, tant intérieures qu'extérieures. Abusant de ce principe de l'école, qu'on connaît Dieu par ce qu'il n'est pas, plutôt que par ce qu'il est, il prétend éliminer comme imparfaits non-seulement

tout raisonnement, mais encore toute vue distincte des attributs et des bienfaits de Dieu, toute considération des mystères du christianisme; il pousse une fausse conformité à la volonté de Dieu jusqu'à l'indifférence pour le salut et pour la vertu; et, une orgueilleuse illusion lui persuadant que son union avec Dieu est désormais irrévocable, il estime que rien de ce qui se passe dans la partie inférieure n'est capable de troubler la quiétude dont il jouit dans ce que saint François de Sales appelle la *cîme pointe* de son âme, et qu'il ne doit nullement s'inquiéter des désordres même honteux accomplis dans sa chair et dans ses sens; en sorte que la perfection de la vie chrétienne est, selon lui, de ne plus penser, ni à la doctrine, ni à la morale du christianisme. Tout était perdu, si l'Église tolérait ces dangereuses et impures chimères : elles furent proscrites aussitôt que connues; et lorsque Fénelon eut le malheur de prêter aux principes quiétistes les séductions de son génie et de sa vertu, ni son horreur pour ces conséquences abominables, ni l'irréprochable pureté de ses mœurs, ni l'orthodoxie du reste de sa doctrine, ne purent, à Rome, où on l'aimait, le sauver d'une condamnation que nous ne saurions trouver trop sévère.

C'est d'une tout autre manière que le véritable mystique aspire à l'union avec l'infini. Tandis que l'Alexandrin tend à se perdre dans l'abîme de la substance universelle, et à redevenir éternellement ce qu'il a éternellement été, tandis

que le quiétiste, sous prétexte d'union et de détachement, éteint en soi toute lumière de l'esprit, toute activité de la volonté, tout amour pour le bien, toute haine du mal, et place la perfection dans une détestable indifférence, le véritable mystique s'unit par l'amour au Dieu qui nous a aimés le premier, qui a produit le monde par une effusion de sa bonté, qui l'a sauvé par un excès de sa charité. Il prend pour devise la belle formule de saint Bonaventure : *via contemplationis est per ardentem amorem crucifixi* (1).

De cette notion du véritable mystique dérivent tous les traits qui le caractérisent, et toute sa conduite en cette vie, *in viâ*, comme dit l'école. Pour la connaître et la comprendre, il est nécessaire de poser ce principe évident, qu'ici-bas nous ne voyons pas Dieu directement, *facie ad faciem, sicuti est*, mais seulement à travers des ombres, des miroirs et des énigmes, *per speculum, et in ænigmate;* que par conséquent, tout présent qu'il est à l'âme, celle-ci ne le possède qu'incomplètement sur la terre : si la possession était actuellement entière, il n'y aurait plus de différence entre l'exil et la patrie. Sur ce fondement, cherchons quelle est la conduite et quelles sont les inspirations de l'amour, quand une nécessité plus forte que son ardeur le sépare de ce qu'il aime.

(1) *Itinerarium mentis in Deum,* prolog.

I. Premièrement, l'amour voit partout son objet, et recherche partout avec un soin pieux les traces de son passage. Nous aimons la demeure, même abandonnée, de ceux qui nous sont chers; nous recueillons les objets qui leur ont appartenu, et où ils semblent avoir laissé quelque chose de leur cœur. Chacun de ces objets nous est comme un reflet de ces âmes qui sont la moitié de la nôtre; et la solitude où nous a laissé leur absence nous semble moins profonde, quand tout ce qui nous entoure entretient en nous la flamme sacrée de leur souvenir. Surtout si, à travers les espaces qui nous séparent, il nous arrive quelque gage de leur amitié victorieuse de l'absence, avec quel transport nous recevons ce petit livre, cette fleur desséchée, cette coquille ramassée sur la grève, objets de nul prix pour quiconque n'est pas initié aux mystères et aux tendresses du cœur, trésors inestimables quand on y sait voir la main qui les donne et le regard qui les accompagne au-delà des mers! — Tel est le premier caractère du vrai mystique : dans le douloureux exil de cette vie, son constant effort est de retrouver en toute chose ce Dieu qu'il aime uniquement. Or, ce Dieu, prenant en considération notre faiblesse et notre rapide oubli de tout ce qui ne parle pas à nos sens, a bien voulu laisser partout, dans ce monde qui est son œuvre, des traces de son action, et des signes de son invisible présence. La matière qu'il a créée, les courbes infaillibles

que son doigt a marquées aux astres à travers l'étendue, la peinture merveilleuse des oiseaux et des fleurs, l'instinct de l'animal, la raison de l'homme, la conscience même du méchant, sont autant de faces de ce miroir où l'infini se réflète sous mille aspects divers. C'est pourquoi, au lieu que le quiétiste ferme les yeux au grand spectacle de la nature, et se bouche les oreilles pour ne point entendre la parole intérieure de sa raison et de sa conscience, le vrai mystique ouvre son cœur pour bénir son bien-aimé dans chacune de ses créatures et dans chacun de ses bienfaits. Sans doute, en se répandant au dehors on court le risque de se laisser séduire aux enchantements des sens, et de rester captif dans cette prison volontaire; sans doute aussi, l'âme qui se replie en elle-même y rencontrera plus d'une fois les dangereuses tentations de l'égoïsme et de l'orgueil. Mais l'abus des dons divins n'en détruit pas le légitime usage. La nature extérieure n'a point été offerte à nos regards pour y abaisser notre cœur à l'exemple des épicuriens : et le sentiment de notre dignité ne nous a point été donné pour nous faire, comme aux stoïciens, oublier toute chose dans la solitaire adoration de nous-mêmes. Dans la pensée prévoyante et miséricordieuse du Créateur, la création tout entière, depuis la plus informe matière jusqu'à la substance douée de raison, est un chemin qui nous ramène à lui, *itinerarium mentis in Deum,* une vaste échelle dont les degrés superposés les

uns aux autres, suivant les lois d'une hiérarchie savante, nous rapprochent du but à mesure qu'ils sont successivement franchis. Si donc notre cœur s'attache à ce qui passe, et qu'au lieu de se hâter vers le terme du voyage, il s'éprenne des beautés et des ornements de la route, il fera tourner à sa perte ce qui est placé devant lui comme un moyen de salut. Mais si au contraire, étant vraiment *hommes de désir* (1), nous tenons toujours notre cœur en haut par l'amour, nous trouverons alors dans le monde des secours et non des obstacles, des illuminations et non des ténèbres. De là, la merveilleuse fécondité d'imagination avec laquelle les mystiques empruntent aux réalités sensibles mille comparaisons, mille symboles qui les élèvent à la dignité d'images des choses invisibles. Ce symbolisme, il est vrai, peut être poussé à l'excès; lorsqu'il est poursuivi avec affectation, et sans aucun scrupule de la vérité des images, il fatigue l'esprit par sa subtilité, et va directement contre son but : mais, contenu dans de justes limites, il habitue l'esprit à chercher le sens profond des choses, le cœur à saisir dans le plus humble phénomène une occasion d'élever à Dieu son regard; il revêt la piété de tous les charmes de la nature; il donne au style ces grâces exquises et cette onction pénétrante dont saint François de Sales offre, dans notre langue, le plus parfait modèle.

(1) *Itinerarium mentis in Deum*, prolog.

II. S'il est doux de recueillir les traces de ceux que nous aimons, de prêter une voix à tous les muets symboles qui les représentent, il l'est bien plus encore d'entendre chanter leurs louanges, et de nous entretenir de leurs vertus avec ceux qui sont dignes de les comprendre. Surtout si nous avons reçu cette puissance de pensée et de parole qui agit sur l'âme de l'auditeur en charmant son oreille, nous ne croyons pas pouvoir honorer davantage notre éloquence qu'en la consacrant à faire connaître et aimer ceux qui nous sont chers. Que si un ennemi entreprend de ternir la pureté de leur réputation, si des coïncidences malheureuses conspirent avec lui contre leur gloire, nous jugeons que c'est un devoir pour nous de travailler à dissiper ces nuages; et, si nous avons du cœur, nous savons bon gré à celui qui y réussit mieux que nous. Non pas, à Dieu ne plaise, que nous ayons besoin, pour raffermir notre confiance en l'honneur de notre ami, des raisonnements d'un philosophe, ou de la plaidoierie d'un avocat. Nous croyons en lui *à priori*: et si nous étions tous deux seuls au monde, nous estimerions nous déshonorer, en lui demandant des justifications dont notre foi n'a que faire. Mais il nous déplaît que cette foi trouve des incrédules; et nos oreilles, ouvertes pour s'enivrer des louanges et des bénédictions adressées à notre héros, sont blessées d'entendre des voix accusatrices troubler l'harmonie de ce concert : car la plus vive torture, et la plus grande humi-

liation pour les âmes généreuses n'est pas d'être calomniées elles-mêmes, c'est d'entendre calomnier ceux qu'elles honorent. — C'est pourquoi le véritable mystique, si attentif à l'hymne que les créatures non raisonnables chantent à leur auteur, n'aura garde de détourner ses yeux des vives lueurs que la raison éclairée par la foi répand sur les choses divines. Sans doute, rien de ce que l'homme pense, à plus forte raison rien de ce qu'il dit, ne lui fait connaître pleinement l'infini. La voix humaine ne sait que balbutier sur Dieu des paroles bien incomplètes et bien vagues; mais, quand la langue du petit enfant se délie pour bégayer le nom de sa mère, méprisons-nous ces syllabes que viennent achever son sourire et ses bras ouverts par l'amour? De même, au-dessous de ces révélations extraordinaires par lesquelles, dès ici-bas, Dieu récompense quelques âmes privilégiées, et en attendant la claire vision promise dans la vie véritable à quiconque aura persévéré jusqu'à la fin dans la région des ombres, le plus grand témoignage d'amour que notre intelligence puisse donner à Dieu, n'est-ce pas de se consacrer à le mieux connaître, afin de le mieux aimer, afin de communiquer son amour, afin de ne pas rester muette en présence de ceux qui le blasphèment : *Quandò fides non assentit propter rationem, sed propter amorem ejus cui assentit, desiderat habere rationes* (1)? Loin donc de proscrire la science, le

(1) *Comment. in Sent.;* procœm., quæst. I, resp. ad arg. 6.

mystique, s'il a reçu de Dieu les dons de la pensée, lancera hardiment sur cette mer pleine de périls son vaisseau guidé par le souffle puissant de l'amour. Parfois, sans doute, il parlera de son dédain pour la science et la philosophie : mais entendez-le bien, il ne méprise que la fausse science, la science aveugle et basse, qui ne sait pas élever ses regards au principe de toute vérité, la science orgueilleuse et frivole, qui, loin de faire faire un pas à l'esprit dans sa route vers Dieu, l'arrête en le concentrant en lui-même, la science égoïste, qui usurpe le temps de l'action et ne laisse plus de place à la charité, la science stérile, en un mot, *qui ne se tourne pas à aimer* (1). Pour lui, cherchant dans toute vérité son rapport avec sa source éternelle, il peut, avec l'amour pour boussole, visiter, sans risque de s'égarer, les régions les plus écartées de la science, s'engager dans l'étude patiente des détails sans perdre de vue l'unité de l'ensemble, faire des expériences sur la matière sans cesser de penser au Créateur, et suivre des raisonnements sans que l'union de son cœur à Dieu devienne moins intime et moins tendre.

III. Enfin, c'est à l'œuvre que se connaît l'amour. Quiconque croit aimer, et ne brûle pas de manifester son amour par le dévouement, ou du moins (si l'occasion des sacrifices éclatants lui est refusée) par la renonciation à son esprit propre, par la conformité de sa volonté avec la

(1) BOSSUET, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, chap. 4.

volonté de ce qu'il aime, je m'assure que celui-là n'a jamais aimé. Quiconque aime, et, loin de se sentir disposé à partager les sympathies de celui qu'il aime, ne voit qu'avec une défiance ombrageuse d'autres amitiés s'établir à côté de la sienne, celui-là aime mal, et sa jalousie n'est que de l'égoïsme. — De là un troisième caractère du véritable mysticisme, la réforme de l'homme intérieur, et la charité envers tous ceux que Dieu aime. Si la science qui ne se tourne pas à aimer Dieu est stérile, l'amour qui ne ne se tourne pas à faire ce que Dieu souhaite, à fondre notre volonté dans la sienne, à aimer ceux dont il a fait nos frères, n'est qu'un mensonge et une dérision. C'est pourquoi, laissant le faux mystique, rassuré par le don irrévocable qu'il croit avoir fait à Dieu de son libre arbitre, s'abandonner sans remords aux pensées les plus honteuses, le véritable mystique est sans cesse attentif à laver des souillures sans cesse renaissantes du péché la demeure intérieure qu'il prépare au Dieu de pureté, à combattre les ennemis souvent vaincus, jamais détruits, qui veulent le séparer de la charité du Christ, à régler de telle sorte sa vie intérieure et sa vie extérieure, que son union avec Dieu, destinée plus tard à être consommée dans la béatitude, soit établie ici-bas dans le sacrifice. Aussi les maîtres de la vie spirituelle donnent-ils comme la condition et le signe de la perfection intérieure, qu'après avoir renoncé à tout, on se renonce encore soi-même, c'est-à-dire qu'on fasse

à Dieu l'abandon absolu de sa volonté, qu'on supprime tous les désirs qui se rapportent à la vie présente, qu'on accepte avec une égale reconnaissance les consolations qui (pour employer une figure chère aux mystiques) arrosent doucement le jardin de l'âme, et les épreuves qui le laissent aride et désolé. Qu'on ne s'y trompe pas, en effet, ce qui fait ici-bas le fond de la vie intérieure des âmes contemplatives, ce ne sont pas d'ordinaire les ravissements et les effusions de la dévotion sensible, ce sont plus souvent les délaissements et les tristesses. Disposées *à la patience plutôt qu'aux consolations, et à porter la croix plutôt qu'à se réjouir* (1), elles laissent Dieu maître de ses faveurs ; et, ne prétendant ni les mériter par leurs vertus, ni les conquérir par leur propre industrie, elles les demandent sans inquiétude, en jouissent avec humilité, en supportent la privation avec patience ; car elles savent fort bien que l'avancement dans la vie spirituelle ne dépend pas de leur présence, et que souvent l'amour se fortifie dans les angoisses plus que dans l'allégresse. C'est pour cela que « l'on « peut inspirer aux âmes peinées et vraiment « humbles une soumission et consentement à la « volonté de Dieu, quand même, par une très- « fausse supposition, au lieu des biens éternels « qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait « par son bon plaisir dans les tourments éter-

(1) *De Imitat. Christi*, l. II, cap. 10.

« nels, sans néanmoins qu'elles soient privées de « sa grâce et de son amour : qui est un acte d'a- « bandon parfait et d'un amour pur, pratiqué « par des saints, et qui le peut être utilement, « avec une grâce très-particulière de Dieu, par « les âmes vraiment parfaites (1). » Ces saintes délicatesses de l'amour divin (2), cette sensibilité exquise que la vivacité de la foi et l'ardeur de la charité développent dans les cœurs épris de Dieu, se retrouvent, bien qu'à des degrés divers, chez tous les vrais mystiques : les épreuves qu'ils traversent et les consolations qu'ils goûtent forment comme le tissu d'une vie intérieure et cachée que le monde ne soupçonne pas, ou *qu'il traite de songes et de creuses visions*, faisant volontiers l'objet de ses railleries, de *ces admirables opérations du Saint-Esprit dans les âmes* (3). Ces phénomènes sont, pour Bossuet qui les décrit avec une onction et une vérité merveilleuses (4), le trait caractéristique de l'état mystique ou passif (5) : et c'est avec grande raison qu'il recommande de ne les point confondre avec les extases, les révélations, les entraînements prophétiques, en un mot les motions extraordinaires qui n'y sont qu'un accident, et que l'esprit mystique redoute souvent plus qu'il ne les provoque (6).

(1) Articles d'Issy, sur les *Etats d'oraison*, art. 33.
(2) BOSSUET, préface sur les *Etats d'oraison*.
(3) *Id. ib.*
(4) *Etats d'oraison*, l. VII.
(5) *Id. ib.*
(6) *Id. ib.*

Mais l'amour divin, dont l'âme mystique est plus profondément blessée que les autres, n'inspire pas seulement les actes de sa vie intérieure; il l'anime encore, par une héroïque conformité avec la volonté divine, à renoncer, pour accomplir les œuvres de la charité fraternelle, aux jouissances ineffables qu'il procure. C'est pourquoi, dans le moment même où elle est le plus inondée des consolations spirituelles, l'âme est prête à quitter sa délicieuse solitude, « pour cher- « cher des moyens d'engager ses frères à parti- « ciper à son bonheur; et elle l'abandonne avec « joie lorsqu'elle espère le pouvoir procurer aux « autres. Oh! mon Dieu, s'écrie-t-elle, c'est sans « doute par ce moyen que nous vous possédons « plus pleinement, parce qu'encore que notre « volonté ne se trouve pas si satisfaite, notre « âme se réjouit de la satisfaction qu'elle vous « donne, par la connaissance qu'elle a que, tan- « dis que nous sommes engagés dans ce corps « mortel, tous les contentements que nous rece- « vons et qui semblent même procéder de vous « n'ont rien d'assuré, s'ils ne sont accompagnés « de la charité que nous devons avoir pour « notre prochain. Quiconque ne l'aime pas ne « vous aime pas (1). »

Ainsi, tout contemplatif qui ne se souvient pas de ses frères pour les secourir par l'action ou par la prière est un faux contemplatif, et ne par-

(1) Sainte THÉRÈSE, méditation 3e.

viendra pas à l'union avec Dieu, parce qu'il est resté sourd à la voix de ce Dieu lui-même disant à tous ses enfants : *Mes bien-aimés, c'est ma volonté que vous vous aimiez les uns les autres*. C'est cette parole, jetée dans les âmes par le céleste semeur, fécondée par la grâce, tour à tour échauffée et arrosée par les ardeurs et par les larmes de l'amour divin, qui a produit la moisson immense et toujours renaissante de la charité chrétienne. Disons-le donc sans crainte, il y a toujours dans la charité chrétienne un élément mystique; car c'est au foyer mystérieux de l'amour divin qu'elle s'allume, et c'est sur un double mystère qu'elle repose, le mystère de l'amour gratuit de Dieu pour les hommes, le mystère de Jésus-Christ présent dans le pauvre. Celui-là seul vient efficacement en aide aux douleurs humaines qui sait les comprendre, *qui intelligit super egenum et pauperem*, et celui-là seul en a l'intelligence qui voit Jésus-Christ derrière elles. Otez l'amour de Dieu à toutes ces âmes sublimes qui, depuis dix-huit cents ans, ont perpétué jusque dans les plus mauvais jours l'héroïque tradition de la charité, dès lors l'homme n'est plus aimé de ses semblables que dans la mesure où il est aimable par lui-même, et la source du dévouement à l'humanité est tarie. — Or, si Dieu, divers en ses dons, n'a pas communiqué à tous cette puissance de pensée qui enchaîne les unes aux autres, en les rattachant à lui, la série des vérités éternelles, il a mis en chaque âme tout ce

qu'il faut pour qu'elle puisse, par la purification de son intérieur et le dévouement de sa vie, lui donner de son amour la marque la plus précieuse et la plus sûre. C'est pourquoi les mystiques chrétiens, tout en louant la science, entendue comme il a été dit plus haut, tout en la cultivant avec l'ardeur et la sainte passion du sentiment qui la leur rend chère, la mettent, comme moyen d'union avec Dieu, beaucoup au-dessous des œuvres dont Il est le principe et la fin.

Ils ajoutent même que la pureté du cœur et la perfection de la charité peuvent suffire sans la science pour donner à des âmes simples et peu cultivées une intuition merveilleuse des secrets divins; en sorte que, bien souvent, une pauvre femme, tenue d'ailleurs en garde contre l'illusion par sa parfaite soumission à l'enseignement de l'Église, trouvera, touchant les choses divines, des mots et des pensées qui étonneront la science du plus habile docteur. En quoi, certes, ils sont confirmés par l'expérience de tous les siècles chrétiens, par le témoignage des maîtres de la vie spirituelle, par la raison elle-même, laquelle, sérieusement consultée, avoue que l'amour seul peut résoudre certains secrets de l'amour. — En effet, quand l'âme, par des luttes héroïques contre l'égoïsme de la chair et l'égoïsme de l'orgueil, a écarté le grand obstacle à son union avec Dieu, quand elle a purifié ses sens en les élevant des spectacles visibles aux réalités supérieures qu'ils représentent, sa conscience, en faisant de ce mi-

voir terni par le vice un miroir clair et poli où Dieu comme naturellement vienne se réfléter (1), sa volonté enfin, en la détachant d'elle-même pour l'assujettir absolument à la volonté suprême, il peut se produire en elle un phénomène dont on ne s'étonnera pas, si l'on veut bien réfléchir aux mystérieuses et réciproques influences de l'esprit et du cœur, de la pensée et de l'amour : l'âme devient contemplative, c'est-à-dire qu'un regard simple et pur, amoureusement arrêté sur celui qui est le bien absolu, dégagé de toute contention d'esprit, de tout raisonnement, en un mot de tout acte discursif, lui fait voir plus de vérités dans l'ordre des choses divines, et les lui fait mieux sentir que les longs raisonnements et les longs discours. Cette disposition habituelle à la contemplation, cette oreille constamment attentive à écouter la parole que le maître intérieur fait entendre au fond de la conscience, ce cœur que l'amour expose à découvert pour attendre la rosée céleste à l'heure où il plaira à Dieu de la faire descendre, ce sont là encore autant de traits auxquels, à toutes les époques, et chez les génies d'ailleurs les plus divers, chez Bossuet comme chez Fénelon, dans sainte Thérèse comme dans saint Bonaventure, on reconnaîtra le mysticisme chrétien et les œuvres qu'il a inspirées.

Mais la contemplation n'est pas le dernier terme de l'union avec Dieu, car elle ne le voit que

(1) *Itinerarium mentis in Deum*, prooem.

de loin, et ne le possède pas encore. Au-delà de ces intuitions contemplatives où l'amour illumine l'intelligence, mais où subsistent cependant les obscurités et les faiblesses de la connaissance terrestre, Dieu ménage à quelques âmes choisies des clartés et des joies dont ceux-là seuls peuvent parler dignement qui les ont vues et ressenties.... Je me trompe; eux-mêmes n'en veulent et n'en savent rien dire : car l'œil n'a jamais vu, l'oreille n'a jamais entendu, le cœur de l'homme ne saurait comprendre, et sa parole ne saurait exprimer ce qui s'opère en l'âme pendant les transformations passagères de l'extase. Tout ce que nous pouvons faire c'est de nous rendre compte à nous-mêmes des causes qui enveloppent cet état d'un si impénétrable mystère. Au milieu des obscurités de la foi, Dieu, tout d'un coup, déchire le voile du temple où se cache sa gloire; le bien infini apparaît tout entier à l'âme éperdue, l'inonde de ses rayons, la pénètre de ses ardeurs, la transporte au-dessus d'elle-même, et fait pâlir l'éclat de toute créature plus que ne pâlissent les étoiles quand le soleil reparaît au-dessus de l'horizon.

Cette extase-là, l'extase chrétienne et non pas l'ἅπλωσις panthéiste des Alexandrins, est dans l'Église un article de foi et un fait d'expérience : mais, comme elle n'est pas l'état régulier et habituel des ames même les plus pieuses, comme un grand nombre sont parvenues à la sainteté sans avoir jamais passé par elle, on a beau jeu

pour nier ou pour attribuer à la folie un phénomène dont nous ne pouvons démontrer l'existence, et, si l'on me permet cette expression, *la valeur objective*, ni par des arguments décisifs, ni par un appel à la conscience de tout le genre humain. Ne parlons donc point de sa réalité, mais de sa possibilité.

Il nous semble que, pour la nier, il faut n'avoir jamais aimé, n'avoir jamais senti où tendent les aspirations incessantes et infinies de la nature humaine. L'amour vrai, légitime et pur (car on entend bien qu'il ne s'agit pas des jouissances grossières de l'amour sensuel), l'amour qui, né sous l'œil de Dieu, unit deux cœurs honnêtes pour jamais l'un à l'autre, ne se transforme-t-il pas à certaines heures en une douce extase? Celui qui, en présence de ce qu'il aime, ne s'oublie pas lui-même, et ne se sent pas vivre d'une vie qui n'est plus la sienne, celui qui n'a pas goûté le charme de ces mystérieux silences où la mélodie de l'amour se fait seule entendre sans aucun bruit de paroles, de ces sourires où le cœur se réflète et de ces regards où l'âme se donne tout entière, celui-là ne sait pas ce qu'il y a de plus doux et de plus puissant dans l'amour. Quand une mère, penchée sur le berceau de son enfant qui sommeille, le regarde, et pleure, et ne sent pas que les heures s'écoulent; quand deux amis ou deux frères, réunis après une longue absence, restent attachés l'un à l'autre par un muet embrassement; quand l'exilé

éprouve, en retrouvant sa patrie, ces tressaillements et ces transports auxquels nulle âme généreuse ne saurait demeurer étrangère, qu'est-ce que tout cela, sinon une extase? L'art a aussi les siennes; et quand l'âme, émue et transportée hors d'elle-même par la poésie ou la peinture, rentre dans son cours ordinaire, elle se souvient que, dans ces moments trop rapides, elle a eu de la beauté une vision plus nette et plus pure que dans ses jours de réflexion et d'analyse. Il n'est pas jusqu'à la science, je dis la plus abstraite et la plus froide, qui parfois, à la découverte imprévue d'une grande vérité, ne se sente soulevée par de fugitives extases à des hauteurs, d'où elle redescend sitôt qu'elle a perdu ses ailes. Si donc tout dans l'homme, si tous les amours, toutes les amitiés, tous les travaux de l'esprit, tous les voyages de l'imagination, aspirent à l'extase comme à leur repos et à leur perfection, comme à l'*acte pur* qui est le terme de tout mouvement, nous ne saurions non plus concevoir l'immortalité bienheureuse, où s'accomplit la destinée totale de l'homme, autrement que comme une extase permanente, qui nous ravit au-dessus de nous-mêmes, pour nous unir, par un amour infiniment oublieux de soi, à ce bien souverain qui se donne à nous et nous transforme en lui. Que s'il en est ainsi, pourquoi Dieu, afin de montrer la différence des extases qui nous laissent sur la terre, à celle qui nous élève au ciel, ne devancerait-il pas, en faveur de quel-

ques âmes privilégiées, l'heure de cette parfaite union, dans laquelle il se montrera tel qu'il est, face à face et sans voile. Et, si Dieu daigne les honorer de ces communications plus intimes, n'est-il pas manifeste qu'elles y verront des choses plus hautes et plus profondes que ne saurait leur en montrer soit la science avec ses détours nécessaires, soit la foi avec ses saintes ténèbres; qu'assise aux pieds du Seigneur, l'âme, dans la maison de laquelle il est descendu, n'a rien à faire que d'écouter son ineffable parole; et que, de ces entretiens mystérieux, elle rapportera, non des discours, mais un goût, un parfum, une contagion irrésistible d'amour?

Deux choses ici sont à remarquer pour bien comprendre le caractère et les résultats de l'extase chrétienne. Premièrement, comme le don de la contemplation, le privilége plus rare de l'extase n'est pas le fruit de la science, mais la récompense imméritée de l'amour. Par conséquent, afin de montrer la différence du savoir terrestre aux claires visions de la patrie céleste, il arrive souvent que Dieu choisit, pour y répandre cette faveur, l'âme simple d'un saint François d'Assise, garantie par la naïveté de sa foi des tentations de l'orgueil. D'autre part cependant, la science la plus haute et la pensée la plus profonde, quand elles sont sous la garde de l'humilité d'un saint Paul, ne sont point un obstacle à cette grâce.

En second lieu, on se tromperait étrangement

si l'on croyait que l'extase produit, chez ceux qui en ont reçu le privilége, le dédain de la vie active. Sans doute, il ne se peut pas qu'un tel avant-goût de la béatitude céleste ne fasse naître, chez ceux qui le ressentent, un désir de la voir se prolonger à jamais, et n'y laisse un regret de sa trop courte durée : mais ce sentiment se retrouve, bien qu'à un moindre degré, chez toute âme assez élevée pour se savoir ici-bas en exil. Bien plus, j'en reconnais la présence chez tous les hommes, lesquels, confusément, se sentent faits pour l'infini, et souffrent de ne le point posséder. Ces nobles tristesses, si l'on veut en faire l'usage auquel elles sont destinées, loin d'engendrer la paresse, multiplient l'énergie de l'action, en enseignant à l'âme, par une expérience anticipée, que la récompense promise à leurs efforts n'a nulle proportion avec le prix auquel il a plu à Dieu de la mettre ici-bas. Et c'est pourquoi, si l'on cherche, soit aux premiers siècles de l'Église, soit au moyen-âge, les deux types les plus parfaits de l'activité chrétienne, on trouvera deux saints honorés du don de l'extase, saint Paul et saint François d'Assise.

En résumé, le vrai mysticisme n'est pas autre chose que l'amour servant de principe à tous les développements de la vie humaine, et produisant en chacun d'eux l'union de l'âme avec Dieu;

Dans l'ordre des perceptions sensibles, par la recherche de tout ce qui, dans la création, peut servir à représenter le Créateur;

Dans l'ordre des opérations intellectuelles, par le caractère religieux de la science, par la contemplation, quelquefois par le don de l'extase ;

Dans l'ordre de la vie morale, par le sacrifice, c'est-à-dire par le détachement et la pureté du cœur, par le dévouement et la charité des œuvres.

Le procédé mystique et le procédé rationnel sont donc distincts, mais nullement opposés ; et l'histoire nous les montre simultanément employés par quelques âmes d'élite, où l'amour et la pensée, loin de se combattre et de se nuire, se soutiennent mutuellement, se pénètrent l'un l'autre, concourent à l'érection du même édifice et à l'accomplissement du même pélerinage, qui, partant de la terre, aboutit à Dieu.

Saint Bonaventure offre un des plus beaux exemples de cette heureure union des facultés de l'esprit et des facultés du cœur. On la retrouve partout chez lui : dans sa vie, où les exercices intérieurs de l'oraison, de l'humilité, et du renoncement entretiennent et renouvellent le zèle de la vérité et l'ardeur de la charité fraternelle; dans son style, qui, malgré la barbarie de la langue latine au XIII[e] siècle et le faux goût de la rhétorique alors enseignée dans les écoles, offre de si nombreux modèles, tantôt d'une simplicité pleine de précision, de bon sens, et de candeur, tantôt d'une poésie et d'une éloquence élevées et pures comme les sentiments qu'elles s'efforcent de tra-

duire; dans sa doctrine, œuvre commune de sa haute raison et de sa tendre piété, où le disciple d'Aristote reparaît sans cesse sous l'habit du Franciscain, et où l'ardeur du mystique se reconnaît jusque dans le langage austère du docteur.

C'est sous ce dernier aspect que nous nous proposons d'étudier saint Bonaventure. Nous esquisserons, d'après ses ouvrages, les principaux traits d'une doctrine à laquelle le mélange de la science et du sentiment donnent une physionomie si originale et si attachante; et nous espérons établir que, s'il emploie deux procédés, *le Docteur séraphique* n'a qu'une seule philosophie, dont ce surnom indique admirablement le caractère.

ESSAI

SUR LA PHILOSOPHIE

DE

SAINT BONAVENTURE.

CHAPITRE PREMIER.

DES RAPPORTS DE LA FOI ET DE LA RAISON.

Tout ce que nous savons du monde moral est un enseignement de la foi, ou une conquête de la raison. C'est pourquoi, quiconque s'engage dans cet ordre de recherches doit, avant tout, savoir exactement et déclarer avec franchise ce qu'il pense de l'autorité de la première, et des ressources de la seconde.

S'il ne croit qu'à la raison, il n'est pas chrétien : s'il n'accepte que la foi, il n'est pas philosophe : dans un cas comme dans l'autre, il n'est pas théologien, la théologie n'étant autre chose que la raison travaillant à défendre et expliquer ce que

la foi révèle : *Theologia est de credibili, ut facto intelligibili* (1).

Mais les enseignements de la foi ont pour objet Dieu, l'homme, et leurs rapports : c'est aussi sur quoi portent les investigations de la raison philosophique : et dès lors toutes deux sont destinées à se rencontrer. Il ne suffit donc pas au philosophe ou au théologien d'annoncer qu'il accepte l'une et l'autre; il est tenu en outre d'expliquer clairement les conditions d'alliance qu'il leur propose. Ce n'est pas là une question accessoire ou ultérieure, sur laquelle le silence ou l'abstention soient possibles; c'est au contraire la question capitale et décisive, à laquelle on attend sa réponse, pour juger d'avance l'esprit de son système et la direction de ses recherches ; c'est le problème inévitable qui se pose à l'occasion de tous les autres, et sur lequel, par la force même des choses, il est amené à se prononcer implicitement tôt ou tard.

En effet, il ne sert de rien, pour éluder la réponse, de proclamer l'indépendance réciproque des deux pouvoirs. Deux forces distinctes l'une de l'autre ne peuvent être toutes deux souveraines qu'à condition de ne jamais se rencontrer. Dès qu'elles se meuvent dans la même sphère, l'une des trois hypothèses suivantes se réalise : ou bien la direction et l'énergie de l'une seront toujours identiques à la direction et à l'énergie

(1) *Comment. in Sent.*, procem., quæst. II, resp. ad arg. 4.

de l'autre; et dès lors elles se confondront : — ou bien l'une cèdera à l'autre en cas de conflit : — ou bien elles s'annuleront par leur antagonisme et par leur égalité mêmes. Or, la foi et la raison, la religion et la philosophie, ont un même siége, qui est l'intelligence humaine; un même objet, qui est la vérité sur Dieu et sur l'homme; le terrain est commun, et la rencontre infaillible. Par conséquent, il faut absolument subordonner l'une à l'autre, à moins qu'on puisse démontrer qu'elles sont toujours d'accord, ou qu'on se résigne à courir les chances d'une lutte qui les détruirait toutes deux l'une par l'autre.

Premièrement, peut-on établir *à priori* l'impossibilité d'un dissentiment entre la foi et la raison? Rien ne serait plus aisé, si l'on parlait de la raison à l'état pur, de la raison absolue, en un mot de la raison divine : rien n'est plus chimérique, puisqu'il s'agit de la raison relative, contingente, imparfaite, qui est dans l'homme.

D'une part, entre la vérité que Dieu pense éternellement comme constituant son essence infinie, et ce qu'il lui a plu de nous en révéler dans le temps, l'opposition n'est pas même concevable.

D'autre part, le rayon divin qui nous fait raisonnables n'entre en nous qu'à condition de s'y briser et de s'y altérer; et je n'imagine pas que la pensée humaine, dans ses plus violents accès d'orgueil, se croie sincèrement l'infaillible écho de la pensée de Dieu. Dieu parle encore dans la

raison universelle et dans les croyances du sens commun qui en sont le produit. Mais la raison individuelle, modifiée en mille manières par le tempérament, le caractère, l'éducation, les habitudes, les circonstances, ne m'offre plus de l'intelligence divine qu'une image singulièrement affaiblie et corrompue : et, dans les systèmes qui portent le nom d'un homme, cet homme fût-il Platon ou Socrate, au lieu de l'expression inspirée d'une vérité éternelle qui me commande l'adoration, je ne trouve plus que le mouvement isolé d'une pensée à laquelle je me sens égal, et dont je puis juger les efforts quelquefois heureux, plus souvent impuissants, pour conquérir une vérité qui nous dérobe toujours ce qu'elle a de plus profond et de plus élevé.

Telles sont donc les deux forces en présence : la foi, parlant au nom de Dieu, imposant des dogmes qu'elle n'explique pas, qu'elle déclare au fond inexplicables pour la plupart; et la raison humaine, qui, sous le nom de philosophie, cherche avec une merveilleuse hardiesse l'explication de toutes choses. On le voit, leur nature est telle que la lutte est toujours possible entre l'une et l'autre; et l'on ne saurait espérer que cette possibilité ne se réalisera jamais dans l'avenir, sans se faire une illusion que l'étude du passé ne laisserait pas longtemps subsister.

Il faut donc en prendre son parti, et, si l'on ne veut subordonner l'une à l'autre, consentir à

faire de son intelligence le théâtre de cette guerre qui lui sera si funeste. Je me prosternerai donc, comme croyant, devant un dogme que je détruirai comme philosophe? et, à l'exemple de Socrate, j'offrirai pieusement des sacrifices aux dieux que ma raison vient de chasser de l'Olympe? Qui ne voit que ce dédoublement est impossible, que deux affirmations contradictoires ne sauraient, quoique je fasse, subsister en paix l'une à côté de l'autre dans l'unité de ma pensée, et qu'enfin tout effort tenté pour me placer dans cet état aboutit, après avoir anéanti la foi par la raison, et la raison par la foi, au plus parfait scepticisme, c'est-à-dire au néant de l'intelligence?

Ainsi la doctrine de l'indépendance réciproque des deux puissances, loin de consacrer la souveraineté de chacune, amène la suppression complète de l'une et de l'autre : état mortel dont on ne peut sortir qu'en acceptant franchement la question dans ces termes : *Convient-il de subordonner la raison à la foi, ou la foi à la raison?*

C'est aussi de cette façon qu'elle est posée par saint Bonaventure; et notre docteur n'hésite, ni sur la valeur de la raison considérée en elle-même, ni sur la nature de ses rapports avec la foi.

S'interrogeant d'abord sur la part qu'elle doit réclamer dans les recherches qui ont Dieu pour objet, il déclare : *que la méthode de raisonne-*

ment et de recherche convient à la théologie (1). Cette science ne s'appuie pas seulement sur l'autorité, mais elle cherche dans la raison des réponses qui confondent les adversaires de la foi, des arguments qui confirment les faibles, auxquels ce serait une dangereuse tentation de ne voir du côté de la religion aucune raison capable de balancer les spécieux prétextes invoqués par les incrédules, enfin des explications qui charment les parfaits; car rien n'est plus doux que d'arriver à la pleine intelligence des vérités que la foi nous a déjà fait accepter (2).

Ce langage étonnera peut-être dans la bouche d'un mystique; chez plusieurs, sans doute, le nom du docteur séraphique éveille l'idée d'une méthode beaucoup plus semblable à l'extase alexandrine qu'aux procédés rigoureux de la théologie scolastique. Il n'était donc pas sans importance de montrer, par un exemple si autorisé, que la contemplation à laquelle aspire le mysticisme véritable ne saurait exclure les recherches scientifiques entreprises avec un zèle respectueux, et non avec une curiosité téméraire (3), comme aussi la foi intelligente provoque, loin de les redouter, les explications sagement hardies, qui, donnant à l'esprit une plus vive lumière, inspirent au cœur un plus ardent amour pour un Dieu entrevu de plus près.

(1) *Comment. in Sent.*, procem., quæst. II, concl.
(2) *Id. ib.*
(3) *Ib.*, resp. ad arg. 6.

On voit combien il y aurait d'injustice à ranger parmi les détracteurs de la raison un docteur qui, dans son plus considérable ouvrage, fait de la raison l'instrument habituel des recherches théologiques, établissant ainsi sur un fondement rationnel tout ce que la philosophie peut démontrer sur Dieu et ses rapports avec le monde. Sur ce point, comme sur presque tous les autres, saint Bonaventure est dans le grand courant de la pensée catholique; il reste fidèle à l'esprit de l'Église, où l'on eut toujours pour suspects les théologiens qui prétendent faire du scepticisme une base solide à la foi religieuse, et où leurs tendances ne purent jamais se formuler en système, sans être immédiatement condamnées.

Mais ce serait une méprise beaucoup plus étrange encore de voir dans saint Bonaventure, sous prétexte qu'il fait grand état de l'intelligence humaine, un partisan de la souveraineté ou de l'indépendance de la raison. Dans sa pensée, la théologie, lorsqu'elle cherche scientifiquement l'intelligence des vérités que l'Église enseigne, reste toujours humble comme la foi dont elle relève, et n'a nulle peine, quand la lumière de la raison pâlit ou s'éteint, à recourir à l'autorité de la sainte Écriture, qui surpasse toute certitude rationnelle. D'ailleurs, la parole divine reste toujours le motif principal de notre adhésion (1); et c'est

(1) *Comment. in Sent.*, prooem., quæst. II, resp. ad arg. 6.

pourquoi, ni la fermeté de nos convictions ne serait ébranlée, si nos arguments venaient à perdre de leur force, ni la valeur de nos raisons ne diminue le mérite de notre foi, parce que ce ne sont pas ces raisons qui la déterminent : si elle les recherche, c'est par un mouvement d'amour pour celui en qui elle croit, et non pour produire dans l'esprit une certitude qui n'y serait pas encore.

La situation que l'on fait ici à la raison paraîtra peut-être humiliante. Selon nous, c'est la seule vraie et la seule honorable : il n'y a pour elle de grandeur que dans cet abaissement, de liberté que dans cette dépendance. Ainsi l'ont jugé, même en dehors des ténèbres du moyen-âge, et dans la vive lumière du XVII[e] siècle, les plus grands et les plus fermes esprits, les pères et les princes de la philosophie moderne. Je le sais, les philosophes de l'âge suivant ont parfois prétendu, tout en rompant avec la tradition spiritualiste de l'école cartésienne, mettre sous le patronage de Descartes leur insurrection contre l'autorité de la parole divine. Mais ils auraient été bien embarrassés pour citer, à l'exception de Spinoza, qui a exagéré le cartésianisme jusqu'à la négation de tout bon sens et de toute morale, un cartésien de quelque importance qui les eût précédés dans cette voie. Est-ce Descartes, qui excepte soigneusement de son doute, tout fictif et provisoire qu'il est, *les vérités de la religion dans laquelle Dieu lui a fait la grâce de naître,* décla-

rant qu'il les veut constamment retenir et qu'elles ont toujours été les premières en sa créance? Est-ce Malebranche, dont la philosophie, toute imprégnée de théologie, invoque si souvent la parole divine pour soutenir sa raison défaillante? Est-ce Port-Royal tout entier, qui enseigne expressément, comme une règle certaine de logique, la subordination de la raison humaine à la foi divine? Est-ce Fénelon, qui, *indocile à toute autorité de philosophie, en religion au contraire, croit sans raisonner, comme une femmelette?* Est-ce Bossuet enfin, qui semble n'avoir atteint les colonnes d'Hercule de la pensée humaine que pour mesurer plus sévèrement et déplorer avec plus d'amertume les bornes étroites de son domaine? Tous sont d'accord, et la tradition catholique n'a pas, sur ce point, de plus fidèle interprète que cette illustre école.

La doctrine professée par saint Bonaventure a donc pour elle l'imposante autorité de tous les âges chrétiens, des Pères de l'Église, des scolastiques, des plus grands philosophes modernes. Elle a de plus le bon sens qui, sans recourir à de longs raisonnements, permet d'enfermer ceux qui la contestent dans l'alternative suivante : Lorsqu'on affirme que la raison est souveraine et ne doit subir le contrôle de personne, ou bien l'on prend ces paroles en rigueur, et elles signifient : La raison humaine (par où il faut entendre la mienne et la vôtre, celle de chaque philosophe et de chaque individu) est de soi tellement indé-

pendante qu'elle n'est point tenue d'accepter pour vrai ce qu'il pourrait plaire à Dieu de lui révéler ; ce qui est manifestement insoutenable ; — ou bien on part de ce *postulatum* que Dieu n'a rien voulu ou n'a rien pu révéler, que les religions, ayant toute une origine humaine, n'ont qu'une valeur humaine aussi, et ne sauraient par conséquent enchaîner en rien la liberté des opinions philosophiques ; ce qui est une pure pétition de principe.

Cependant il s'élève encore une difficulté : dans la théorie que nous soutenons, quelle place reste-t-il pour la philosophie ? Distincte de l'enseignement théologique tant qu'elle reste incrédule, ne court-elle pas risque de s'y absorber en devenant orthodoxe, s'il est vrai que toutes deux doivent être conformes à la foi, que toutes deux se servent de la raison, et qu'ainsi le titre de *fides quærens intellectum* convient également à l'une et à l'autre ? Il semble, au premier abord, que les docteurs du moyen-âge l'aient entendu ainsi ; car, à l'exception des commentaires sur Aristote, ce qui se trouve chez eux de philosophie appartient d'ordinaire à la théologie et en porte le nom : en sorte qu'à ce point de vue du moins, le XVII[e] siècle semble avoir émancipé la philosophie, en lui rendant, avec son nom, l'individualité distincte que lui refusait la scolastique.

Toutefois, si l'on veut laisser les mots pour les choses, on reconnaîtra facilement que le moyen-

âge a eu de la distinction des deux sciences une aussi juste idée que les cartésiens eux-mêmes; bien plus, qu'à lui revient l'honneur d'avoir scientifiquement énoncé le principe suivant sur lequel cette distinction repose : « Il y a deux « ordres de vérités touchant les choses divines : « les unes (telles, par exemple, le mystère de la « sainte Trinité) dépassent absolument la portée « de la raison humaine; d'autres sont telles, au « contraire, que la raison même naturelle peut y « atteindre, comme l'existence de Dieu, son unité, « et autres vérités que les philosophes, guidés « par la lumière de la raison naturelle, ont dé- « monstrativement établies (1). » La foi enseigne les unes et les autres, et par conséquent la théologie les étudie toutes également. Mais les vérités de l'ordre naturel, en tant qu'elles sont rationnellement démontrables et capables, en l'absence d'une révélation, de subsister sur cette base rationnelle, ces vérités forment, en vertu même du principe sur lequel elles reposent, un ensemble parfaitement un, lequel, en y ajoutant les questions de même ordre que la foi laisse indécises, est le domaine propre de la philosophie.

Si la gloire d'avoir mis dans tout son jour cette distinction capitale n'appartient pas à saint Bonaventure, du moins ne peut-on pas lui refuser le mérite de l'avoir bien comprise et fidèlement

(1) D. Thom., *Sumn. contra gent.*, l. I, cap. 3.

pratiquée (1). Qu'importe qu'il n'ait pas lui-même classé ses écrits en ouvrages philosophiques et ouvrages théologiques? qu'importe aussi que, pour l'ordinaire, il traite simultanément des deux ordres de vérités à côté l'un de l'autre, si leur distinction ressort toujours nettement de la nature des procédés qu'il emploie pour les établir; surtout si, au lieu de marchander avec une prudence avare les droits de la raison, il lui permet, comme on le verra, de se déployer à l'aise dans toute l'étendue de son domaine, et la conduit hardiment jusqu'à son extrême frontière, à un point en deçà duquel saint Thomas lui-même, le plus philosophe des théologiens, avait cru devoir l'arrêter?

En résumé :

1° La raison a, pour connaître le vrai, une puissance réelle, quoique imparfaite et incapable de se suffire;

2° La raison peut être employée à défendre les vérités qui ont la foi pour fondement;

(1) 1° *Nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo à Creaturâ in Deum.... Undè dico quòd philosophi numquam cognoverunt personarum Trinitatem nec pluralitatem, nisi haberent aliquem habitum fidei, sicut habent aliqui hæretici. Undè qui dixerunt hanc Trinitatem aut locuti sunt non intelligentes, aut fidei radio illustrati.* (S. Bon., *Comm. in Sent.*, L. I, dist. III, pars 1, quæst. IV, concl.)

2° *Ponere mundum æternum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omninò est contrà veritatem et rationem: et adeò contrà rationem ut nullum philosophum, quantumcumque parvi intellectûs crediderim hæc posuisse.* (*Id. ib.*, L. II, dist. I, art. I, quæst. II, concl.)

3° La raison, sous l'autorité de la foi, peut établir par sa propre vertu un certain nombre de vérités de l'ordre moral.

Tels sont les principes posés ou suivis par saint Bonaventure, et auxquels nous devons les deux immortels édifices de la théologie au moyen-âge, et de la philosophie catholique au XVIIe siècle.

CHAPITRE II.

DE L'AUTORITÉ D'ARISTOTE.

D'accord avec toute l'école en ce qui concerne l'autorité de la foi, saint Bonaventure se sépare d'elle avec éclat touchant l'autorité d'Aristote, et suit manifestement une direction toute différente de la route où elle s'est engagée sur les pas de saint Thomas et d'Albert-le-Grand. Nous devons nous arrêter sur un point historique aussi important.

L'influence d'Aristote sur la scolastique doit-elle, à tout prendre, être considérée comme salutaire? Les deux grandes écoles modernes de Bacon et de Descartes l'ont nié d'une manière absolue : on sait les attaques de Bacon contre le syllogisme, le peu de sympathie de Descartes pour la philosophie qu'il avait apprise dans les écoles (et dont il se sert cependant beaucoup plus qu'il n'en veut convenir), les invectives passionnées de Malebranche contre la doctrine d'Aristote, et le malin plaisir que prend la logique

de Port-Royal à chercher dans ce philosophe, sous prétexte de lui faire honneur, des exemples de faux jugements et de mauvais raisonnements. D'autre part, peut-être le louable désir de rendre justice à un grand maître et à d'illustres disciples a-t-il entraîné d'éminents philosophes de notre temps, M. Cousin en particulier, à une réaction extrême en faveur, non du péripatétisme lui-même, mais de son influence souveraine sur la scolastique (1).

Qu'il ait été utile aux philosophes du moyen-âge de connaître Aristote, on n'hésitera pas, ce nous semble, à l'admettre, si l'on réfléchit que, sans Aristote, ou sans quelque autre des grands philosophes de l'antiquité, le moyen-âge, selon toute apparence, n'eût pas eu de philosophie. Ni les esprits, plus près de la barbarie que de la civilisation, n'étaient placés alors dans des circonstances assez favorables pour s'élever d'eux-mêmes à la philosophie; ni les Pères de l'Église des premiers siècles ne pouvaient, sous ce rapport, suffire à l'éducation de l'esprit moderne. Car, encore qu'il y ait chez eux une philosophie très-haute, elle y est éparse et non constituée, et il faut, pour en réunir les éléments, un esprit déjà exercé à ce genre d'études. Aristote a donc été en philosophie l'*initiateur* du moyen-âge; et l'action qu'il a exercée à ce titre est aussi légitime qu'elle était inévitable.

(1) COUSIN, *Cours de 1829*, leç. IX.

Mais il y a deux manières de subir l'influence d'un maître. On peut se servir de ses leçons pour apprendre à juger soi-même ; on peut lui demander sur chaque question des jugements tout faits, qu'on acceptera sur sa parole. C'est de la première manière que les philosophes de l'antiquité et ceux du XVII[e] siècle se sont formés à l'école de Socrate et de Descartes : c'est de la seconde qu'Aristote a été le précepteur du moyen-âge, lui imposant une doctrine en même temps qu'il lui fournissait une méthode. Disons notre pensée sur l'une et sur l'autre.

La méthode d'Aristote, c'est-à-dire la méthode syllogistique, est de soi excellente et irréprochable, en tant qu'on l'applique à son objet légitime, je veux dire à la démonstration et à la défense des vérités nécessaires, ou à la réfutation des erreurs qui ont leur source dans une violation des lois du raisonnement déductif. Elle donne à l'intelligence deux des habitudes de l'esprit scientifique : la rigueur, et ce que j'appellerai la pénétration logique : la rigueur, en l'obligeant, pour faire entrer sa pensée dans le moule syllogistique, à s'en rendre un compte sévère, à l'énoncer avec précision, à en suivre les déductions d'une manière inflexible; la pénétration, en l'astreignant au difficile travail de trouver, pour réfuter les objections, le vice habilement caché dans une démonstration en apparence irréprochable.

Mais cette méthode offre aussi un double dan-

ger. Premièrement, le soin extrême qu'elle prend de la forme et de la régularité du raisonnement peut faire perdre de vue l'importance plus grande encore qu'il convient d'attacher à la recherche des principes et à l'examen de leur vérité; secondement, appliquée aux sciences expérimentales, elle en fausse absolument le caractère, les transformant en sciences rationnelles, et obligeant l'esprit à prendre, *à priori*, dans les questions de fait, un point de départ général qui ne saurait être qu'une hypothèse.

Or, l'introduction de la philosophie péripatéticienne dans les écoles du moyen-âge était de nature à augmenter singulièrement ce double danger de la méthode syllogistique. La grandeur de ce système et son apparente unité subjuguèrent les esprits, et firent à son auteur une royauté intellectuelle sans exemple dans l'histoire. Dans les questions théologiques, on accepta pour principes, non-seulement les vérités du sens commun, qui sont indirectement la voix de Dieu, non-seulement les dogmes révélés, qui sont sa parole expresse et pure, mais encore les principes généraux de la doctrine péripatéticienne, dont on eût pu cependant suspecter d'avance la parfaite orthodoxie. Dans les questions de physique, au lieu de s'en rapporter à l'expérience, on se borna presque toujours à développer les axiomes et les doctrines d'Aristote; et c'est ainsi que la science de la nature, au lieu de voir grossir à chaque génération son trésor de faits et de lois, se retrouva

au XVᵉ siècle aussi peu avancée qu'au temps d'Alexandre. Le même sort menaçait les sciences psychologiques, si, par sa discipline morale qui repose tout entière sur la connaissance de l'homme intérieur, le christianisme ne fût constamment demeuré, en dépit d'Aristote, la plus belle école de psychologie.

De là d'autres inconvénients encore. — Pour concilier Aristote et le christianisme sur les points où l'accord est impossible et la contradiction flagrante, la scolastique tout entière dut faire une immense et inutile dépense d'esprit, et parfois de génie. — A ce travail stérile, elle contracta des habitudes d'une subtilité presque sophistique. — De tyranniques entraves furent mises à la liberté de l'esprit humain, contraint de se soumettre, non-seulement à la légitime autorité de la parole divine, mais encore à l'autorité usurpée d'une parole humaine. Il s'établit peu à peu une telle assimilation entre ces deux autorités, qu'il devint presque impossible d'attaquer l'une sans ébranler l'autre, et qu'involontairement Descartes, en proclamant la liberté de penser autrement qu'Aristote, a passé, aux yeux prévenus des générations suivantes, pour favoriser la licence de penser autrement que Dieu.

Enfin, et ce n'est pas là notre moindre grief, dans la question qui comprend toutes les autres, dans la question de Dieu, les scolastiques, pour rester fidèles à leur maître, ont suivi presque exclusivement la méthode qu'il emploie lui-

même dans sa métaphysique; et, plaçant au premier rang la preuve péripatéticienne par le mouvement, ils ont laissé dans l'ombre les preuves platoniciennes par les idées absolues, les seules cependant qui puissent satisfaire une âme en qui le sentiment de l'infini n'est pas éteint. En effet, la véritable route qui élève la raison à Dieu, ce n'est pas Aristote qui la donne par la méthode syllogistique, c'est Platon par la méthode dialectique; et c'est pourquoi le christianisme a naturellement beaucoup plus d'affinité pour celui-ci que pour celui-là. Dieu, par sa puissance et sa bonté, réalisant dans le monde le plan qu'il a éternellement conçu dans sa sagesse, l'âme saisissant peu à peu sous le réel l'idéal dont il garde une empreinte, et de l'idée s'élevant au Bien infini qui en est la source et la substance, c'est là tout l'esprit du platonisme; et tel est aussi l'esprit de la philosophie catholique. Ainsi du moins l'ont pensé les Pères de l'Église, qui, pouvant étudier dans les monuments originaux l'une et l'autre philosophie, se sont plus d'une fois ouvertement inspirés de Platon, tandis qu'ils n'ont guère parlé d'Aristote que pour le combattre : et les grands péripatéticiens du moyen-âge, saint Thomas à leur tête, ont souvent, tout prévenus qu'ils étaient par les objections d'Aristote, platonisé sans le savoir.

On voit tout ce qu'il y avait d'impraticable et de mensonger dans cette alliance conclue par les scolastiques entre Aristote et l'Église, et combien

dut être funeste le préjugé qui, revêtant d'une autorité plus qu'humaine un philosophe dont la doctrine contredit celle de l'Église sur tant de points essentiels, ne laissait, pour les mettre d'accord, d'autre ressource que de les altérer l'une ou l'autre. Pour moi, s'il m'est permis, à propos d'un passé déjà si glorieux, d'exprimer non un blâme, mais un regret, plus d'une fois j'ai souhaité que la doctrine de Platon, non pas défigurée par Aristote, ou exagérée par les Alexandrins, mais la vraie doctrine du Phédon et de la République, eût été aussi familière à saint Thomas que la métaphysique ou le *De animâ*, et que le grand esprit qui a si bien fait servir le syllogisme à la défense de la foi et à la constitution de la philosophie catholique, eût fait un plus fréquent et plus libre usage de la dialectique platonicienne. En rêvant ainsi une philosophie qui aurait mis au service de Dieu les deux plus grands efforts de la pensée humaine, il me semble voir naître un monument plus merveilleux encore que la *Somme théologique* :

Nescio quid majus nascitur Iliade.

D'ailleurs, ce n'est pas tout-à-fait un rêve : le XVII[e] siècle nous a montré cette alliance féconde, et nous a laissé deviner, par quelques pages sublimes, ce qu'elle aurait inspiré au génie de Bossuet, si Bossuet eût voulu n'être qu'un philosophe. Le moyen-âge nous la montre aussi; et c'est, au XIII[e] siècle, l'originalité de saint Bona-

venture. Qu'il ait accepté d'Aristote la méthode logique, les classifications qui mettent de l'ordre dans les idées, les formules qui expriment avec une profondeur concise quelque principe d'un fréquent usage, c'est ce dont fait foi *le Commentaire* tout entier *du livre des Sentences;* et les traces de son éducation péripatéticienne se retrouvent jusque dans ses livres mystiques et dans ses sermons. Mais, qu'il s'agisse, soit du fond des doctrines, soit du chemin à suivre pour s'élever par la raison jusqu'à l'infini, on ne saurait trop admirer la justice sévère et indépendante avec laquelle il signale les vices de la philosophie d'Aristote, la franchise avec laquelle il exprime ses préférences pour la philosophie qu'il appelle *antique* et *patricienne*, c'est-à-dire pour la doctrine de Platon, et la sûreté avec laquelle il emploie la méthode dialectique pratiquée par cette école. Sur ce dernier point, nous espérons, dans la suite de cet essai, parvenir à lever tous les doutes : mais dès à présent, en ce qui concerne les dangers du péripatétisme, le fragment que nous rapportons ici fera connaître, sans qu'il soit besoin d'aucun commentaire, toute la pensée de notre auteur :

« D'où vient que tant de philosophes ont pré-
« féré les ténèbres à la lumière ? De ce que, tout
« en devinant que la cause première est en même
« temps le principe et la fin des choses, ils ne se
« sont pas entendus entre eux touchant la ma-
« nière dont elle est l'un et l'autre. Quelques-

« uns, dont Aristote semble être le chef, ont nié
« qu'elle eût en soi les exemplaires des choses :
« en effet, ce philosophe, au début de sa méta-
« physique, et en beaucoup d'autres endroits,
« proscrit *(exsecratur)* les idées de Platon. Il
« dit que Dieu ne connaît que lui-même, et n'a
« besoin de la connaissance d'aucune autre
« chose, et qu'il meut les êtres comme désirable
« et aimable. De là cette assertion qu'il ne con-
« naît rien, ou du moins rien de particulier.....
« Et de cette erreur en résulte une autre en-
« core : à savoir, que Dieu, n'ayant pas en soi les
« raisons des êtres, par lesquelles il pourrait
« connaître, n'a la prescience d'aucune chose, et
« n'est pas Providence. Ils disent encore qu'il
« n'y a point de vérité pour les futurs contin-
« gents, mais seulement pour les choses néces-
« saires. Et de là il suit que toutes choses se font
« au hasard. Et c'est le moyen dont les Arabes se
« servent pour introduire leur fatalisme. Dès
« lors, il n'y a plus de place dans le monde pour
« cet ordre de châtiments et de gloire que Dieu y
« a établi : et il ne semble pas en effet qu'Aris-
« tote ait jamais parlé de la béatitude de l'autre
« vie. De là aussi l'aveuglement dans lequel est
« tombé Aristote touchant l'éternité prétendue
« du monde, s'il faut en croire tous les docteurs
« grecs, toutes les écoles arabes, et aussi le sens
« naturel des paroles d'Aristote lui-même. Nulle
« part vous ne verrez qu'il ait parlé du monde
« comme ayant un principe ou un commence-

« ment. Loin de là, il réfute Platon, qui seul « paraît avoir conçu le temps comme ayant « commencé. De là encore l'aveugle opinion de « l'unité de l'intellect ; puisque, le monde étant « supposé éternel, il en résulte nécessairement, « ou que les âmes sont en nombre infini, ou que « l'âme est corporelle, ou que les âmes passent « d'un corps dans un autre, ou que l'intellect est « un en tous les hommes ; et c'est cette dernière « erreur qu'on attribue à Aristote.—Or, plusieurs « considérant combien Aristote a été grand en « d'autres matières, et qu'il y a dit la vérité, ne « peuvent pas croire que, sur tous ces points « aussi, il ne l'ait pas rencontrée (1). »

(1) HEXAEM., serm. 6.

CHAPITRE III.

DE LA MÉTHODE.

La théologie a pour objet la sagesse (1), c'est-à-dire la connaissance qui voit Dieu, et l'amour qui l'embrasse et le goûte. Pour obtenir ce trésor inestimable, les procédés abstraits et scientifiques de l'intelligence ne suffisent point, si l'on n'y ajoute l'action des facultés affectives, et l'éducation morale de la volonté : car ce n'est pas trop, pour une telle conquête, de toutes les puissances de l'âme réunies dans un commun effort. Que dis-je ? ce n'est pas assez : quoique la sagesse humaine ait pu, par des recherches rationnelles, arriver à des jugements à peu près justes touchant quelques-unes des choses divines, la sagesse véritable et complète est une habitude surnaturelle et un don de la grâce (2). Pour atteindre leur fin dernière, la raison et la volonté ne se suffisent pas à elles-mêmes, parce que le corps mortel où elles sont enfermées entrave

(1) *Comment. in Sent.*, procem., quest. III, concl.
(2) *De Sept. donis Spiritûs Sancti; de dono Sapientiæ*, cap. I.

leurs opérations en mille manières. Et de là vient qu'elles ont besoin, pour atteindre cette fin, du concours d'un agent supérieur.

« Les puissances de l'âme, plantées en nous « par la nature, déformées par le péché, réfor- « mées par la grâce, doivent être purifiées par la « justice, exercées par la science, amenées à leur « perfection par la sagesse. L'homme, en effet, « suivant son institution primitive, fut créé dans « une aptitude naturelle au repos de la contem- « plation. Mais, se détournant de la véritable lu- « mière vers les biens passagers et apparents, il « a dévié de sa rectitude naturelle : de là, pour « la nature humaine tout entière, une double « corruption, de l'esprit par l'ignorance, et de la « chair par la concupiscence; en telle sorte que, « courbé et aveuglé, l'homme est assis dans les « ténèbres, et ne voit pas la lumière du ciel, à « moins que la grâce et la justice ne viennent à « son secours contre la concupiscence, la science « et la sagesse contre l'ignorance.... C'est pour- « quoi, quiconque veut monter à Dieu, il faut « qu'évitant la faute qui déforme la nature, il « exerce ses puissances naturelles à la grâce qui « les réforme, et cela par la prière; à la justice « qui les purifie, et cela dans la conduite de sa « vie; à la science qui les illumine, et cela dans « la méditation; à la sagesse qui les parfait et les « achève, et cela dans la contemplation. Comme « donc nul ne parvient à la sagesse, sinon par la « grâce, la justice et la science, ainsi personne

« n'arrive à la contemplation que par la clarté de « la méditation, la sainteté de la vie, et la dé- « votion de la prière (1). »

La prière, la vertu, la science, tels sont donc, dans cet ordre même, les trois moyens recommandés par saint Bonaventure pour parvenir à la contemplation qui est l'acte de la sagesse. Insistons sur chacun d'eux, afin d'en bien saisir le caractère, et de prononcer entre la logique mystique qui leur donne une importance à peu près égale, et les autres logiques qui, portant tout leur effort sur le troisième, parlent à peine du second, et négligent absolument le premier.

I. L'Écriture enseigne qu'il faut prier toujours : en effet, chaque instant de notre vie étant une faveur gratuite de la Providence, il est juste de la remercier sans cesse de celui qu'elle vient de nous donner, en la suppliant d'ajouter le bienfait à venir au bienfait passé. Le fonds tout entier sur lequel nous travaillons est à Dieu : qu'il cesse de soutenir dans l'être auquel il les a appelées les deux substances dont nous sommes formés, c'est l'anéantissement; de veiller à l'union de l'âme avec le corps, c'est la mort; de conserver à celle-là son empire sur les organes de celui-ci, c'est la paralysie; de maintenir le cerveau dans un état sain et régulier, c'est la folie. Si donc nous avons besoin, pour exercer nos opérations naturelles, du concours incessant

(1) *Itinerarium*, cap. I.

de sa puissance et de sa bonté, combien cet appui nous est plus nécessaire pour accomplir les actes qui nous élèvent au-dessus de nous-mêmes jusque dans les régions de l'infini! et combien sont équitables, quand il s'agit d'une telle faveur, la prière et l'action de grâce! Regardez un petit enfant qui, couché dans son berceau, voit sa mère auprès de lui, et voudrait s'élancer sur son sein : il essaie de se dresser sur ses pieds; mais ses membres trop faibles ne peuvent le soutenir. Désormais averti par sa chute de l'insuffisance de ses efforts, tout son être se tourne en prière : ses bras entr'ouverts, son regard, son sourire, les sons indistincts que sa langue essaie d'assembler, sont autant d'invocations auxquelles le cœur de sa mère ne saurait demeurer insensible. Et quand celle-ci l'a soulevé jusqu'à elle de sa main douce et puissante, mille signes, dont elle seule connaît le sens, lui font lire aisément, sur cette physionomie encore sincère, le passage de la prière qui implore à la prière qui remercie. Et qu'on ne dise pas que ce secours si facilement accordé éteindra toute l'énergie et toute l'initiative de l'enfant : il les développera, au contraire, si la mère a le soin de laisser à cette activité naissante tout le rôle qu'elle peut remplir, et que, loin de décourager ses efforts en les laissant inutiles, elle les anime en les rendant efficaces. Il en est de même de l'esprit humain dans ses tentatives pour atteindre la vérité absolue. Essaie-t-il, en suivant les sug-

gestions de son orgueil, de surmonter, par sa vertu propre, les obstacles qui le séparent du but? Dieu aussitôt se retire, et l'abandonne à lui-même, condamné à des erreurs funestes ou à des vérités stériles. Si, au contraire, il écoute le sentiment profond qui l'avertit de sa faiblesse, et l'inspiration qui le sollicite à la prière, la vérité descendra jusqu'à lui, ou plutôt le fera monter jusqu'à elle, en ajoutant aux forces qu'il tient de la nature l'indispensable complément de la grâce.

Mais, qu'on y songe, le voyage vers la vérité ne s'accomplit pas en un jour, et l'appui dont nous avons besoin au départ nous est nécessaire à chaque pas de la course. Même, à mesure que nous avançons davantage vers la haute mer, de plus redoutables tempêtes s'élèvent, et il nous faut, pour diriger et défendre notre navire, une lumière plus sûre, une force plus invincible. Il ne suffit donc pas, quelque respectable que soit ce premier hommage rendu au *père des lumières*, d'appeler, au moment du départ, les bénédictions d'en haut sur toute la traversée (1); il faut en

(1) Je ne puis m'empêcher de rappeler ici deux faits qui montrent combien cette première règle de la méthode mystique est conforme aux besoins de l'humanité. Le paganisme demandait aux Muses des inspirations poétiques. Et nous, malgré notre indifférence, nous inaugurons par des messes du Saint-Esprit, nous terminons par des messes d'actions de grâces l'année judiciaire et l'année scolaire. Bien plus, rien ne s'enseigne, pas même les mathématiques ou la grammaire, sans que toute notre jeunesse s'unisse, matin et soir, à ses maîtres, dans une commune invocation, à Celui qui est le docteur des docteurs.

outre que la prière devienne l'état habituel de notre âme, et que la reconnaissance pour la grâce reçue, en fixant auprès de nous le divin bienfaiteur que l'ingratitude décourage, nous attire de nouvelles faveurs.

Tel est le premier précepte de la logique mystique : disons mieux, de toute logique chrétienne. C'est elle qui, par la bouche de saint Bonaventure, invite son disciple « aux gémissements de la « prière, de peur qu'il croie que la lecture suffit « sans l'onction, la spéculation sans la dévotion, « l'investigation sans l'admiration, l'analyse sans « l'enthousiasme, les procédés rationnels sans « la piété, la science sans la charité, l'intelli- « gence sans l'humilité, l'effort de l'homme sans « la grâce de Dieu (1). » Et c'est elle encore qui, quatre siècles plus tard, faisait dire à Fénelon : « O vérité, vous commencez à luire à mes « yeux : je vois poindre un faible rayon de lu- « mière naissante sur l'horizon, au milieu d'une « profonde et affreuse nuit : achevez de percer « mes ténèbres : débrouillez peu à peu le chaos « où je suis enfoncé.... O vérité, venez à moi ; « montrez-vous toute pure ! que je vous voie, « et je serai rassasié en vous voyant (2). »

II. Le second précepte est fondé sur ce principe, que toute élévation de la volonté par la vertu a pour conséquence une élévation corres-

(1) *Itinerarium*, procem.
(2) FÉNELON, *Existence de Dieu*, IIe part., chap. I.

pondante dans le niveau des facultés intellectuelles. Et ce principe lui-même repose sur des observations psychologiques, qu'il suffit d'indiquer brièvement pour en faire apparaître la profonde vérité. Toute vertu est la répression d'une passion; toute passion, aveugle et violente de sa nature, produit un trouble dans l'âme tout entière, et, dans l'intelligence en particulier, un obscurcissement qui rend la réflexion impossible. Donc, en délivrant l'âme de toutes ses passions, pour leur substituer l'amour du bien et du vrai, la vertu détrône les grands ennemis de la lumière et de la vérité, au profit d'un sentiment éminemment favorable à la science, puisque, malgré son irrésistible énergie, il ne produit aucun trouble dans l'âme, et qu'au contraire il veille attentivement à tout ce qui pourrait en altérer la paix ou en ternir la pureté, à tout ce qui détournerait l'esprit de l'étude du vrai, où il trouve sa liberté, vers la considération des choses vaines auxquelles il ne peut s'attacher sans s'avilir.

Il est donc manifeste que, toutes choses égales du côté de l'intelligence, celui-là aura du vrai une intuition plus rapide et plus pure, dont l'âme sera moins troublée par les passions, moins souillée par les vices : et l'on peut dire, en changeant un mot d'un beau vers :

L'esprit se sent toujours des bassesses du cœur.

Or, si cela est vrai de la science abstraite et

spéculative, de celle qui ne condamne aucun excès et n'impose aucun devoir, combien la supériorité de l'honnête homme sur le méchant, et du saint sur l'honnête homme, sera plus marquée, s'il s'agit de cette science dont tous les enseignements tendent au bien moral, et contiennent la condamnation directe ou indirecte de quelque vice! Comment se pourrait-il qu'une âme corrompue s'élevât vers la sainteté infinie, une âme charnelle vers un Dieu qui est esprit, une âme égoïste vers un Dieu qui commande le détachement, une âme orgueilleuse vers un Dieu auquel l'orgueil déclare la guerre? Comment l'âme humaine, qui a été primitivement formée à l'image de Dieu, afin qu'elle pût aller à lui en passant par elle-même, pourra-t-elle servir à ce noble usage, si elle est déformée par le péché, qui efface en elle tous les traits de son divin modèle? D'ailleurs, la science dont nous cherchons présentement la méthode est une science affective; et le but auquel elle tend est, il est vrai, l'intuition de Dieu, mais une intuition unitive et amoureuse. Or, le vice est éminemment destructif de cette union. D'où il suit que ne pas mettre la vertu au nombre des degrés qui mènent à la contemplation, c'est poser dans les prémisses la contradictoire de la conclusion qu'on prétend établir.

Le premier travail que l'homme doit faire sur lui-même pour se rendre digne de refléter son auteur et de monter jusqu'à lui, c'est celui de la

pénitence qui, en pleurant le péché, en prépare le pardon. Puis, lavée de ses souillures, il faut que l'âme s'applique à s'orner des vertus, surtout de celles qui favorisent le plus la contemplation en combattant les vices directement opposés à l'esprit contemplatif. Or, la contemplation est amour, et l'amour est essentiellement désintéressé : elle a donc pour ennemi capital l'égoïsme ou amour désordonné de soi-même. Celui-ci a deux formes qui correspondent à la double nature de l'homme, l'égoïsme de la matière ou sensualité, l'égoïsme de l'esprit ou orgueil. La pureté ou détachement des choses terrestres, et l'humilité, sont donc, si je puis dire, les deux grands procédés moraux de la logique chrétienne : et ce sont eux aussi que saint Bonaventure recommande avec le plus d'instance, sous les formes les plus variées et les plus frappantes :

« La pureté du cœur, avec l'humilité, est la « principale colonne de la sagesse (1).

« Les eaux coulent vers les vallées, et la « science spirituelle vers les humbles. L'eau qui « court dans la plaine, si elle rencontre un en- « droit creux, s'y précipite et le remplit tout « entier : ainsi l'âme humble et entièrement « vide d'elle-même attire la grâce divine (2).

« Semblable à la sphère qui, ne touchant le « plan que par un point, s'élève au-dessus de lui

(1) *Hexaem.*, serm. II.
(2) *Serm. de uno sancto doctore.*

« par toute sa substance, le vrai docteur, ne de-
« mandant à la terre que le nécessaire, et s'éle-
« vant au-dessus du superflu, ne touche que par
« un point les choses terrestres (1).

« Si un peu de poussière blesse l'œil au point
« qu'il l'empêche de voir le soleil, comment
« l'avare, qui a dans l'œil de son corps tant de
« maisons, de champs, et d'écus, pourra-t-il voir
« le soleil de la vérité (2) ! »

III. Fortifiée par la prière, purifiée par la vertu, l'intelligence est enfin en état de rechercher le vrai par la *méditation*. Sous ce terme notre auteur comprend tous les actes réfléchis qui ont en quelque façon pour objet une vérité éternelle. Observer le monde matériel, afin d'en découvrir les lois, d'en admirer l'ordre et la beauté, en un mot afin d'y retrouver les traces du Créateur, faire réflexion sur soi-même et sur ses opérations, établir des principes rationnels, en déduire démonstrativement les conséquences, peser la valeur et interpréter le sens des *autorités* sur lesquelles s'appuie une opinion, étudier avec attention, afin d'en découvrir le vice, les sophismes qu'on oppose à la vérité, ce sont là autant d'actes de méditation, autant de procédés habituels de la théologie scolastique; et la suite de cette exposition fera voir avec quel juste discernement, avec quelle prudente hardiesse,

(1) *Serm. de uno sancto doctore.*
(2) *Ib.*

saint Bonaventure sait manier ces armes puissantes.

Mais, entre tous ces procédés, il en est deux que la philosophie mystique affectionne particulièrement, parce qu'ils la mènent plus directement à Dieu : l'un est la considération de soi-même, entreprise avec la conviction qu'il n'y a rien dans cette étude qui ne conduise un esprit droit et un cœur sincère à connaître Dieu et à l'aimer; l'autre est l'acte d'une âme qui, sollicitée et prévenue par l'inspiration divine, s'adresse silencieusement au docteur souverain, et lui demande avec instance cette vérité qui se fait entendre à la conscience sans aucun bruit extérieur. D'elle-même, la vérité est une voix qui parle sans cesse, un soleil qui répand une lumière toujours pure et toujours égale. C'est le bruit des embarras et des préoccupations de la vie qui empêche cette voix d'être entendue : ce sont les nuages amoncelés par nos passions qui empêchent les rayons de cette lumière de pénétrer jusqu'à l'œil de notre cœur (1). Celui donc qui veut que la vérité l'instruise, doit tourner vers elle ses sens intérieurs, et faire taire toutes les rumeurs du dehors; il doit devenir véritablement homme de désir et répéter sans cesse avec Samuel : *Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute.* Evoqué, pour ainsi dire, par ces aspirations ardentes, Dieu visite l'homme intérieur,

(1) *Itinerarium mentis ad Deum,* cap. 3.

et l'entretient doucement avec une familiarité étonnante.... « Heureuse alors l'âme qui écoute « le Seigneur lorsqu'il lui parle, et qui reçoit de « sa bouche la parole de consolation ! Heureuses « les oreilles attentives aux accents de ce lan- « gage divin, et sourdes aux bruits du monde ! « Heureux les yeux qui, fermés aux choses exté- « rieures, s'ouvrent aux intérieures ! Heureux « ceux qui pénètrent ce qui se passe au dedans « du cœur, et qui, par leurs exercices ordinaires, « s'appliquent à se rendre de plus en plus ca- « pables de comprendre les secrets du ciel (1) ! » — Il s'établit donc entre Dieu et l'esprit un dialogue semblable à celui du maître avec le disciple, et cette conversation intérieure est le plus parfait enseignement de la vérité, pourvu qu'une apparente ressemblance ne nous fasse pas prendre les pensées de notre esprit propre pour l'inspiration de Dieu. Pour ne point tomber dans cette confusion funeste, il faut remarquer : 1° que l'allocution divine précède et commence la méditation humaine. C'est l'inspiration supérieure qui excite l'esprit à méditer, et qui détermine l'objet, la nature, le moment de la méditation : sans quoi celle-ci devient inutile, parce que ce qui s'allume en elle n'est pas le feu de la dévotion, mais le feu de la vanité ; — 2° que l'allocution divine instruit et contrôle la méditation humaine ; — 3° que l'allocution divine donne à

(1) *De Imitatione Christi*, l. III, cap. 1.

la méditation humaine son achèvement et sa perfection (1).

Malgré la différence des temps et des styles, on n'aura pas de peine à reconnaître dans cette doctrine, si simplement exposée, les principaux traits de la célèbre théorie des deux raisons développée par Fénelon avec tant de splendeur : « Il y a en moi deux raisons : l'une est moi-« même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui « est moi, est imparfaite, fautive, incertaine, « prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, chan-« geante, opiniâtre, ignorante et bornée ; enfin « elle ne possède rien que d'emprunt. L'autre « est commune à tous les hommes, et supérieure « à eux : elle est parfaite, éternelle, immuable, « toujours prête à se communiquer en tous « lieux, et à redresser les esprits qui se trom-« pent (2). »

IV. Enfin, si la méditation est la recherche laborieuse des vérités éternelles, et si elle ne s'arrête pas avant d'avoir trouvé ce qu'elle cherchait, il est manifeste que l'esprit n'est pas fixé par elle dans les choses divines, et qu'il ne trouvera point son repos jusqu'à ce que la contemplation lui montre ce que la méditation cherchait. La contemplation est donc, sinon l'état le plus sublime où l'intelligence humaine puisse être placée, du moins le degré le plus élevé où elle puisse parvenir par sa propre industrie aidée de la

(1) *De Sept. itineribus ;* 2um iter., cap. 5, et pass.
(2) Fénel., *Exist. de Dieu,* 2e partie, chap. 2.

grâce. S'il y a quelque chose au-delà, c'est un don purement gratuit, un privilége exceptionnel, auquel on ne saurait prétendre sans une folle et criminelle présomption, auquel on ne doit répondre que par un redoublement d'humilité et d'amour.

Qu'est-ce donc que la contemplation? Est-ce l'acte rapide et instantané d'un esprit qui, apercevant la vérité, la saisit, l'affirme, puis la laisse sommeiller dans sa mémoire, ou ne l'emploie que comme un point de départ pour aller plus loin? Non, c'est un acte immobile et continu, c'est le regard de l'âme, fixé par l'amour sur le bien qu'elle vient d'acquérir. De là il est facile de voir quelle place souveraine est réservée à la contemplation dans la vie intellectuelle. A quoi bon, en effet, tant d'efforts pour arriver au vrai, si nous ne nous reposons pas dans sa possession si chèrement achetée? N'est-ce pas faire bien peu de cas de cette sublime conquête, que de ne point s'arrêter à en jouir, comme si une destinée implacable nous poussait toujours en avant, sans nous laisser un instant de relâche; et comme si la contemplation, en même temps qu'elle est le fruit du travail, n'était pas l'acte le plus fécond de l'intelligence, et le principe de ses plus hautes découvertes?

Deux voyageurs visitent le musée du Vatican : tous deux s'arrêtent devant la *Dispute sur le Saint-Sacrement*, consacrant à cette œuvre incomparable ce qu'il faut de temps et d'attention

pour en constater les beautés, en rapporter un souvenir précis, en parler même au besoin en connaissance de cause. Puis, tandis que l'un continue l'inventaire des trésors que contient le palais pontifical, l'autre demeure immobile devant la fresque divine, et, absorbé dans une contemplation qui tient captives toutes les puissances de son âme, ne sent pas s'écouler les heures, et n'entend rien des bruits qui frappent son oreille. Lequel, pensez-vous, a le mieux employé sa journée? Le premier, sans doute, si l'esprit, pour s'enrichir, a besoin de se troubler et de s'inquiéter de beaucoup de choses, *turbari circà plurima*. Mais, si vous réfléchissez que, dans les choses de l'âme, ce qui importe, ce n'est pas le nombre des idées et des sentiments, c'est leur grandeur, leur force, leur fécondité, vous n'hésiterez pas à préférer le contemplateur de la *Dispute* à celui qui a voyagé à travers tant de chefs-d'œuvre.

Premièrement, en effet, l'un n'a guère connu que les douleurs de l'effort : l'autre a joui du bien en vue duquel il avait travaillé. L'un, à peine est-il parvenu, à l'aide des procédés discursifs d'analyse et de synthèse, à connaître et à juger chaque œuvre, à peine a-t-il pénétré les secrets de cette beauté dont l'aspect l'avait frappé tout d'abord, qu'aussitôt, comme s'il eût fait vœu de ne se reposer jamais, il passe à d'autres recherches dont il ne tirera pas plus de profit. L'autre, sachant que Dieu a mis la beauté dans la nature et a permis aux hommes de la repro-

duire dans l'art, afin de consoler, de réjouir et d'élever nos âmes, s'arrête, pour goûter à loisir les délices de cette chaste ivresse : et, sentant le frisson de l'admiration courir dans ses veines, il n'a garde d'interrompre cet acte tranquille et puissant, où l'intelligence, selon la parole de Bossuet, *trouve sa sérénité dans sa hauteur* (1).

Secondement, l'un n'a exercé que son esprit, l'autre a vécu en même temps avec son cœur. L'un n'a vu que pour voir, disons mieux, que pour avoir vu, et passer d'abord à d'autres spectacles : l'autre a vu pour sentir et pour aimer. C'est pourquoi, l'un s'est détaché sans peine de chacun des objets de son étude : l'autre, suspendu par toutes ses facultés à l'objet unique de sa contemplation, ne peut s'en arracher que par un douloureux effort. C'est pourquoi encore, l'un reste froid comme un juge, tandis que dans l'autre s'est allumée la flamme de l'enthousiasme. C'est pourquoi enfin, les savantes dissertations de l'un ne feront naître dans aucune âme le désir de voir par elles-mêmes : tandis que l'autre, en quatre paroles toutes pénétrées de la chaleur qui l'anime, mettra sous les yeux de son auditoire une vive image de ce qu'il a vu, et fera battre tous les cœurs de cette sympathique admiration qui touche presque à l'amour.

Troisièmement, il ne se peut pas que le regard fixe et amoureux du contemplatif, ne [illegible] pé-

(1) BOSSUET, *Oraison funèbre du prince de Condé.*

nétrer beaucoup plus avant que son compagnon dans la pensée du maître. Car la beauté veut être autant sentie par le cœur que jugée par l'esprit : et, d'ordinaire, elle cache à l'observation trop rapide ce qu'il y a de plus intime et de plus parfait en elle, semblable à ces eaux limpides et profondes dont l'œil ne voit d'abord que la surface, tandis qu'en s'y arrêtant longtemps, il perce peu à peu leur transparent abîme, et descend jusqu'au sable d'or sur lequel elles reposent.

Or, il en est de la vérité comme de la beauté. De même que, quand il s'agit de la seconde, l'activité discursive, qui examine et critique, a besoin d'être achevée par l'activité immobile, qui possède et qui goûte, de même, s'il s'agit de la première, la méditation est incomplète, tant qu'elle ne se termine pas en contemplation.

Cependant, il ne faut pas croire que saint Bonaventure recommande au contemplatif de ne se servir de la méditation qu'au début de la vie intérieure, et de la rejeter après, comme un marchepied inutile. La contemplation, en tant qu'elle suspend l'activité discursive de l'esprit, ne saurait être un état permanent ; et il faut bien se résigner à méditer de nouveau, afin de pouvoir contempler encore. Mais la contemplation, outre qu'elle est un acte distinct et transitoire, devient peu-à peu une habitude permanente, à laquelle, pou[illegible]e le cœur soit toujours en haut, nulle acti[illegible]ctuelle ou morale ne peut plus nous arracher. C'est ainsi que le véritable contempla-

tif sait goûter les douceurs de l'état auquel il est parvenu, tout en échappant aux dangers qui naissent de ces douceurs mêmes, et en se tenant en garde contre la tendance naturelle qui pousse notre paresseuse intelligence à chercher, dans l'imparfaite contemplation d'ici-bas, un repos réservé à la pure et pleine vision de l'éternité.

IV. Enfin, au-dessus de la contemplation, qui n'atteint encore Dieu qu'en énigme et à travers les ombres de la foi, il y a un état mystérieux, auquel on arrive, non par sa propre industrie, mais par une grâce passagèrement accordée à quelques âmes choisies. Cet état se nomme *ravissement* ou *extase*.

L'extase est-elle l'anéantissement de l'intelligence, ou bien sa purification? Supprime-t-elle les actes intellectuels au profit des actes amoureux, ou contient-elle, fondus et comme identifiés dans une inséparable unité, l'élément intellectuel et l'élément affectif? Pour éclaircir cette difficulté, il est nécessaire de revenir sur la distinction du mysticisme que l'Église condamne chez les Alexandrins, et de celui qu'elle honore chez plusieurs de ses saints et de ses docteurs.

La consubstantialité de Dieu et du monde est le dogme fondamental du néo-platonisme. Dès lors, la destinée de l'âme est de retourner à l'infini, non pour s'y unir, mais pour s'y absorber, pour s'y anéantir : l'extase, gage de cette identification promise, est la suppression passagère et

anticipée de la personnalité humaine : enfin, comme l'*Un* premier et souverain n'est ni pensant, ni existant, l'extase alexandrine est, à la lettre, la destruction non-seulement de la pensée et de la vie personnelles, mais de toute vie et de toute pensée. — Telle sera sans doute aussi l'extase chrétienne, si son point de départ doctrinal est le même. Mais si, comme on n'en saurait douter, les mystiques chrétiens croient à la distinction substantielle de Dieu et de l'âme, si par conséquent, au lieu de rêver pour celle-ci une identification chimérique avec le Créateur, ils lui assignent pour fin l'union avec l'infini, la possession de Dieu par l'amour, on peut *à priori*, et avant d'examiner les textes, affirmer que dans cette union (qu'elle s'appelle *béatitude* ou *extase*) l'intelligence joue un rôle nécessaire, par cela seul que l'amour en est le lien. Dire que l'âme aime ce qu'elle ne connaît en aucune manière, c'est détruire la notion même de l'amour, si profonde et si vraie chez les mystiques chrétiens, c'est le faire déchoir du rang des appétits rationnels à la condition basse des instincts aveugles, et des lois auxquelles la matière obéit en esclave. Il n'est pas possible que les mystiques chrétiens aient été possédés d'un tel délire : il n'est pas possible que l'Église ait toléré un tel blasphème. Et, pour ne parler que de notre Docteur, il est absolument inadmissible qu'il se soit fait, dans ses écrits mystiques, une aussi misérable idée de la béatitude

céleste et de l'extase qui en est l'avant-goût, après qu'il a, dans ses ouvrages scolastiques, fait consister cette même béatitude dans la possession pleine et simultanée du bien souverain et de la vérité infinie.

D'où viennent donc ces fausses imputations, par lesquelles, de nos jours surtout, on a si souvent réussi à déconsidérer le mysticisme? Il semble qu'elles tiennent surtout à deux causes :

Premièrement, à ce que le mysticisme d'Alexandrie, plus profondément étudié par la philosophie contemporaine que celui des auteurs chrétiens, a été, contre toute raison, considéré non-seulement comme un produit légitime de l'esprit mystique, mais même comme son expression complète et adéquate : en sorte que les vrais Spirituels ont porté la peine des folies néo-platoniciennes ; et l'extase de sainte Thérèse a été confondue avec l'ἅπλωσις des Ennéades ;

Secondement, à ce que l'on n'a point voulu tenir compte aux mystiques des inévitables difficultés qu'ils rencontraient pour appliquer le langage de la vie présente à un phénomène qui est comme l'apparition de la vie à venir. Il s'agissait de faire entendre que, dans l'extase comme dans la vision béatifique, les opérations de l'âme sont, non plus séparées les unes des autres, comme les représentent nos classifications psychologiques, mais réellement et intimement unies en un seul et même acte qui est à la fois entendre et

aimer ; que, dans cet acte, la première place appartient à l'amour qui est le principe de notre union avec Dieu et de notre béatitude ; que toute la vie de l'âme prend la forme de l'amour ; que l'intelligence n'a plus d'opérations distinctes et séparées ; et que la charité, dont l'âme extatique est embrasée comme l'âme bienheureuse, saisit dans leur source même les actes de l'esprit pour les transformer en élans du cœur. Les mystiques, et saint Bonaventure à leur tête, devaient donc insister sur cette suppression des actes intellectuels isolés, sur l'éblouissement que produit la suprême lumière, sur la nuit lumineuse qui se fait alors dans l'âme, sur la nécessité de quitter la pensée pour l'amour. Mais, si l'on ne veut pas faire un perpétuel contre-sens dans l'interprétation de leur doctrine, il faut entendre que cet amour recueille et contient la plus pure substance de la pensée ; et dès lors les expressions qu'on s'étonnait de rencontrer dans la bouche de notre Docteur, seront replacées dans leur véritable jour et reprendront leur signification légitime.

Ce point important est établi avec beaucoup de précision et de force dans le passage suivant d'un livre aujourd'hui contesté à saint Bonaventure, mais digne d'être cité ici comme exprimant sa doctrine en des termes qu'il n'eût pas désavoués, s'il ne les a pas employés lui-même :

« Quand nous disons que notre esprit s'unit à

« Dieu par la révélation superintellectuelle des « secrets éternels, on nous objecte que cette « expression unit les deux contradictoires. En « effet, la révélation est la manifestation des « choses cachées. Or, les choses cachées ne sont « révélées que lorsqu'elles sont entendues par « l'intellect : donc il n'y a pas de révélation « superintellectuelle. Pour dénouer cette diffi- « culté, il faut remarquer que l'homme reçoit de « Dieu diverses habitudes surnaturelles, pour « comprendre ou atteindre sa fin dernière, qui « est surnaturelle elle-même : ainsi, à l'intelli- « gence sont données la foi et la science, à la « volonté la charité ou amour gratuit. Mais l'ha- « bitude de la charité excelle toutes les habi- « tudes intellectuelles, selon que l'enseigne « expressément l'Apôtre, lorsqu'il dit, compa- « rant celles-ci à celle-là : *La charité est la plus « grande de toutes*. Il montre en outre que nulle « habitude ou acte de l'intelligence n'est méri- « toire sans cette habitude de la volonté que « nous appelons charité; et il ajoute enfin que, « dans la céleste patrie, les actes intellectuels « disparaîtront *en quelque façon*, à cause de leur « imperfection; mais que l'habitude de la vo- « lonté, à cause de sa perfection subsistera, tout « en produisant, comme cela est manifeste, des « actes plus parfaits. C'est pourquoi l'acte de l'a- « mour est préféré, comme plus parfait, à l'acte « de la connaissance; et nous lisons dans l'Évan- « gile que c'est là le premier et le plus grand

« commandement. — De plus il convient à l'acte
« de l'amour d'*unir* et de *transformer*, ce que
« personne n'attribue à l'intelligence prise pro-
« prement et précisément. De là il est manifeste
« que l'acte de la dilection précède et excelle en
« quelque degré l'acte de la connaissance. Et
« dans la mesure où il l'excelle, il le dépasse, en
« atteignant Dieu par un certain degré d'amour
« auquel l'acte intellectuel ne peut parvenir,
« parce que ce degré est superintellectuel, du
« moins en cette vie; car, dans la patrie, nous
« verrons Dieu comme il est. En vain objecte-
« rait-on que, comme le dit saint Augustin, on
« ne peut aimer ce qu'on ne connaît pas ; car il
« y a une connaissance qui n'est point intellec-
« tuelle, mais affective ou expérimentale : et
« celle-ci est supérieure à celle-là. Nous n'avons
« donc pas commis une contradiction dans les
« termes, puisqu'il y a une autre connaissance
« que la connaissance intellectuelle (1). »

Je ne veux rien de plus que ce passage (un des plus forts qu'on ait écrits en faveur de la supériorité de l'affection sur l'intellect) pour repousser la solidarité qu'on a prétendu établir sur ce point entre le mysticisme chrétien et le mysticisme d'Alexandrie. Pour celui-ci, l'extase est l'absolue identification avec une unité qui, dans toute la rigueur du terme, n'est pas intelligible, puisqu'elle n'est pas existante; c'est par conséquent la destruction radicale de l'intelligence.

(1) *De Septem itineribus æternitatis*, quartum iter, dist. 5.

Pour les mystiques chrétiens, l'extase est super-intellectuelle, non pas *simpliciter*, mais *secundum quid*, et en ce sens : que l'intellect seul n'est pas capable de cet état; que, pour y concourir, il faut qu'il soit, pour ainsi dire, transfiguré; et qu'enfin l'amour y a plus de place que la pensée. En quoi, ce semble, ils ont raison, s'il est vrai que ce qui constitue essentiellement l'extase, c'est moins la plénitude de la vision que l'intimité de l'union établie entre l'âme et Dieu : car il est manifeste que l'instrument, le moyen de cette union, ce n'est pas l'intelligence, mais l'amour. Que si l'extase contient en outre une révélation plus haute, une intuition plus sereine de la perfection divine, ces révélations et ces intuitions sont, à la vérité, données à l'intelligence, mais sont dues à l'amour : car, dit admirablement notre docteur, « l'ami révèle et communique ses secrets à son « ami, ne croyant point par là les semer hors de « lui, mais les déposer dans un autre lui-même. » Ainsi la pensée n'est pas supprimée, mais élevée par l'amour à des hauteurs qu'elle ne pouvait toucher par elle-même : et si, dans l'extase comme dans la patrie, il semble que les habitudes intellectuelles disparaissent, cela n'est vrai que relativement, *aliqualiter*, et à cause de leur imperfection présente. Il n'en reste que la plus pure essence, le regard le plus pénétrant, le plus subtil, le plus capable de fixer, sans en être ébloui, les rayons de la lumière éternelle.

CHAPITRE IV.

DE LA DESTINÉE HUMAINE.

La foi suit dans ses enseignements l'ordre qui règne dans les choses. Dieu, en se manifestant aux hommes, leur révèle premièrement ce qu'il est, puis ce qu'il a fait, et ce qu'ils sont eux-mêmes. Il convient que la théologie reste fidèle à cette marche synthétique, imposée par la foi : mais, comme elle est aussi une science, et qu'à ce titre, elle cherche à expliquer tout ce qui est rationellement explicable, elle doit aussi s'efforcer de placer l'intelligence humaine dans le chemin qui mène le plus sûrement et le plus directement à Dieu. Sachant donc qu'enfermés dans le monde des phénomènes, nous ne pouvons atteindre la cause suprême qu'à travers ses effets, et le modèle divin qu'à travers ses imparfaites images, elle prend son point de départ dans les choses créées : et ceux des théologiens qui ont le mieux pénétré l'esprit du christianisme, et

le sens de cette parole divine : ***Regnum Dei intrà vos est***, ont tous pensé, avec Bossuet, que « rien « ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur, « que la connaissance qu'elle a d'elle-même, et « de ses sublimes opérations (1). »

I. L'homme a deux puissances, l'esprit pour connaître, et le cœur pour aimer. Toutes deux aspirent à l'infini, quoique, dans l'ordre du bien, comme dans l'ordre du vrai, elles n'y puissent atteindre par elles-mêmes. Qu'on ne s'y trompe point, en effet : ce qui est limité en nous, ce n'est pas la capacité de recevoir, c'est la puissance d'acquérir. Nous sentons bien que toute vérité, qui, sans nous coûter un effort, viendrait d'elle-même éclairer notre esprit des lumières de l'évidence, serait la bienvenue, et le fortifierait, loin de l'affaiblir. C'est pourquoi Aristote a dit excellemment : *L'excès du sensible blesse le sens ; l'excès de l'intelligible ne blesse point l'intelligence*. Il en est de même de la faculté d'aimer. Elle s'use et s'épuise à chercher des biens qui la fuient, des tendresses qui ne répondent pas à sa tendresse. Mais, allez au-devant de ses désirs ; et, plus le bien que vous lui donnerez sera grand, plus elle sera consolée. — Cela est si vrai qu'aucune science, aucun amour de ce monde ne peuvent satisfaire notre esprit et notre cœur, plus vastes que toutes ces choses : et celui qui descendra dans sa conscience y entendra sans

(1) BOSSUET, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, chap. 4.

cesse le cri d'une âme à qui l'infini manque, et que la soif de l'infini dévore. Donc, si nous devons *user* des créatures pour nous conduire à Dieu, si nous pouvons même, dans une certaine mesure et à certaines conditions, *jouir* d'elles, en entendant par là ce que la bonté divine attache de délectation à leur légitime usage, au sens propre du mot nous ne devons jouir que de Dieu seul, et nous reposer qu'en lui (1). En nous créant raisonnables, en nous donnant la notion du vrai et du bien, Dieu lui-même alluma dans nos âmes l'ardeur du bien suprême et de la vérité infinie. Enrichissez mon esprit des sciences les plus hautes; s'il aperçoit leur limite, il songera plus à ce qui lui manque qu'à ce qu'il possède; et les tortures de la curiosité inassouvie troubleront pour lui toutes les jouissances de la vérité conquise. Versez dans mon esprit les joies les plus pures; donnez-lui pour aliment l'amour le plus vrai, le plus sincèrement partagé, si ces joies viennent d'un bien périssable, si l'objet de cet amour est une créature mortelle, il n'y trouvera point la béatitude, et s'écriera avec le poète :

D'un vol épouvanté, dans le sombre avenir
Mon âme avec effroi se plonge;
Et je me dis : ce n'est qu'un songe
Que le bonheur qui doit finir.

En outre, plus sont grandes et l'énergie de

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. I, art. 1, quæst. II; et art. 3, quæst. I et II.

notre amour et la perfection de l'objet aimé, plus nous aspirons à nous unir intimement et indissolublement avec lui. Or, cette transformation de soi-même en ce qu'on aime, cette fusion réciproque, qui, de deux vies, n'en fait qu'une, ici-bas ce n'est qu'un rêve. Quoi qu'on fasse, et si parfaite que soit l'union des cœurs, on est deux ; on ne se touche que par le dehors, par un regard, un serrement de main, une parole, enveloppes transparentes que j'aime aussi, parce que, à travers elles, je devine une âme, mais que je suis parfois tenté de maudire, parce qu'elles opposent à mon union avec ce que j'aime un obstacle que je ne puis briser. Avec Dieu seul se réalise cette unification vainement cherchée ailleurs ; et, comme on ne trouve qu'en lui l'immensité du bien et sa perpétuité, avec lui seul aussi peut être remplie cette troisième condition du bonheur, l'intime et parfaite possession de ce qu'on aime.

Tels sont les faits d'expérience et les principes de raison sur lesquels saint Bonaventure établit sa doctrine touchant la destinée humaine : « Rien, » dit-il, « ne peut être pour l'âme une fin suffi-« sante, excepté le bien pour lequel elle a été « créée. Or, ce bien, c'est le bien suprême, qui « est au-dessus de l'âme et le bien infini qui « dépasse ses forces. En effet, la connaissance « de l'âme rationnelle n'est enfermée dans au-« cune limite déterminée : l'âme est née en « quelque façon pour connaître toutes choses :

« et c'est pourquoi sa connaissance ne peut être « satisfaite par aucun objet connaissable, si ce « n'est par celui qui les contient tous, et qui est « tel qu'en le connaissant, on connaît tous les « autres. Pareillement, le cœur de l'homme est « né pour aimer tout bien; et ce cœur ne peut « être rempli par aucun bien, sinon par celui « qui est le bien de tout autre bien, par celui qui « est tout en tous. Or un tel bien, n'est autre que « le bien suprême. Donc, etc.

« Pareillement, rien n'est pour l'âme une fin « suffisante, sinon le bien infini : parce que, pour « que l'âme soit amenée à sa fin, il faut qu'elle « estime elle-même y être parvenue; sans quoi « elle ne serait pas heureuse, ne croyant pas « l'être. Or *l'estimation* de l'âme dépasse tout ce « qui est fini; car toute chose finie est telle qu'on « en peut concevoir une plus grande. Donc, « comme l'affection peut s'étendre à tout ce que « l'estimation atteint, il est nécessaire que les « affections de l'âme dépassent toute chose finie. « Et il faut conclure de là que nulle chose finie « n'étant la fin de l'âme, nous ne devons jouir « que de Dieu, bien suprême et infini.

« Et il faut jouir de lui, non-seulement parce « qu'il est la fin parfaite, mais encore parce qu'il « est la parfaite délectation. Dans la délectation, « en effet, il faut considérer deux choses : ce « qu'il y a de délectable dans l'être qui la pro- « duit, et l'union avec l'être qui nous délecte. « Or tout ce qui délecte l'âme, la délecte sous

« une raison de bonté et de beauté. Par consé-
« quent, Dieu, qui seul est bonté et beauté par-
« faites, est, seul aussi, la parfaite délectation.
« En outre, Dieu seul s'unit parfaitement à
« l'âme, tant pour ce qui regarde l'intimité de
« l'union, que pour ce qui regarde sa vérité. Car
« Dieu seul, par sa souveraine simplicité et spi-
« ritualité, pénètre doucement dans l'âme, de
« manière à y être d'une facon très-réelle, et à
« lui être plus intimement présente qu'elle-
« même à elle-même (1). »

Saint Bonaventure n'a pas inventé cette admirable doctrine : elle est tout entière dans le christianisme, lorsqu'il enseigne à l'humanité qu'elle est faite pour Dieu, c'est-à-dire pour s'unir à lui par l'amour, et trouver dans cette union la parfaite béatitude : vérité si simple et si présente, qu'il suffit à l'âme, pour en reconnaître l'évidence, d'écouter la voix de sa nature : vérité toutefois si profondément altérée avant le christianisme, que les hommes ne l'ont pas reconnue quand le christianisme est venu la leur rendre tout entière, et que les nations les plus cultivées ne l'ont acceptée qu'après trois siècles de combats.

Pendant qu'une mythologie impure ne conservait qu'en les défigurant quelques fragments de cette croyance fondamentale, les philosophes faisaient de ce problème l'objet de leurs plus

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. I, art. 3, quæst. II, concl.

constantes méditations; et leurs doctrines mêlées de vérités et d'erreurs, en même temps qu'elles attestent la puissance des aspirations qui emportent l'âme humaine vers l'infini, nous montrent que la parole divine pouvait seule lui dire le dernier mot de sa destinée.

Nous ne jugerons pas la philosophie antique par ceux dont elle doit rougir, mais par ceux dont elle peut être fière; et, laissant Epicure, c'est à Platon, à Aristote, aux stoïciens que nous demanderons ce qu'elle a pensé de la destinée humaine.

Les pressentiments de Platon sont sublimes; sa doctrine est incomplète et vacillante. Plein de respect pour les traditions antiques et pour la science blanchie par les années, il a bien senti toute la distance du réel qui nous est donné ici-bas, à l'idéal vers lequel un mouvement irrésistible entraîne les âmes même les plus dégradées, et c'est *le Divin* qu'il a placé au terme de cette carrière. Mais comment l'âme humaine arrive-t-elle au divin? Est-ce en s'unissant à lui par l'amour, comme quelques textes du Phédon autorisent à le penser? Est-ce en devenant Dieu elle-même, comme l'enseigne le même dialogue, et comme on pourrait le conclure de cette autre doctrine Platonicienne qui fait les âmes éternelles? Est-ce en parvenant à la pure contemplation des idées absolues, qui, selon l'interprétation d'Aristote, subsistent en elles-mêmes et non pas en Dieu? Il est difficile de le décider au milieu de

tant de textes qui se combattent. Et, quoique nous soyons disposé, avec saint Augustin, à entendre la pensée du Maître dans le sens le plus favorable et le plus chrétien, encore devons-nous reconnaître que, partout où il est question de la nature de Dieu et de la réalité de la vie future, il y a dans son langage une réserve et une hésitation fort éloignées de la légitime assurance que donne la tranquille et sereine possession du vrai; que, dans les dialogues où la croyance à l'immortalité est le plus hautement professée, dans le Phédon, par exemple, il est moins question de Dieu que des dieux; que la métempsychose occupe dans l'ensemble de sa doctrine une place considérable; qu'enfin il fait du retour vers les dieux le privilége des philosophes, réservant pour la science la récompense promise à la vertu : en sorte que, pour parvenir à ce que le Platonisme contient, sur ce point capital, de vérité incomplète et mal assurée, il faut, avant tout, écarter bien des voiles et lutter contre bien des erreurs.

Aristote, qui a considéré dans l'homme la pensée plutôt que l'amour, a bien connu que la contemplation de l'intelligible est la véritable destinée de l'être raisonnable. Mais, outre qu'aucun lien de tendresse ne saurait m'attacher à un Dieu auquel je ne dois rien, et qui ne me connaît pas, on sait assez que, chez Aristote, l'acte de la pensée pure produit l'identité de l'intelligent et de l'intelligible, que, par conséquent, d'a-

près cette doctrine, qui est une des sources des folies du mysticisme Alexandrin, la véritable destinée de l'homme n'est pas de s'attacher à Dieu par l'amour, et par un volontaire oubli de soi-même, où la personnalité subsiste en se sacrifiant, mais de retourner, pour s'y confondre, au soleil éternel dont elle était un rayon, tandis que, dans sa partie inférieure, elle suivra la condition du corps dont elle était la forme.

Enfin, le stoïcisme a bien vu que la nature humaine tend à la vie heureuse, et que les biens de l'âme sont les seuls qui puissent donner à l'être raisonnable un bonheur digne de lui. Mais, sans examiner jusqu'à quel point l'amour, qui est l'essence même de la vie heureuse, peut trouver place dans l'âme orgueilleuse des stoïciens, ou s'appliquer, autrement qu'en paroles, au Dieu-Nature qu'ils proclament, on peut dire que, de la façon dont ils ont posé la question de la destinée humaine, ils devaient aboutir à des conséquences que la réalité dément, et que le bon sens repousse. En niant la vie future, ils se sont engagés à nous montrer le sage jouissant du parfait bonheur dans une vie remplie de misères, et, dès lors, ils ont dû mettre la vie heureuse, non dans le repos et dans la jouissance, mais dans la peine et dans l'effort, considérant ainsi comme la fin et le but de la navigation, non le port et ses ondes tranquilles, mais le voyage lui-même, avec ses hasards et ses tempêtes. Le sage trouvera donc sa félicité dans la conscience de sa

sagesse ; et comme, suivant une autre doctrine des stoïciens, quiconque n'est pas absolument sage et vertueux, est absolument méchant et insensé, tous les hommes, à l'exception de ce phénix presque imaginaire, qui ne se rencontre pas même une fois par siècle, seront également méchants et malheureux. Bien plus, comme le sage lui-même ignore sa sagesse, et la possède sans en jouir, la source du bonheur sera tarie pour lui, comme pour le vulgaire ; en sorte que la félicité stoïcienne, bien que bornée à la vie présente, et placée dans des choses qui sont au pouvoir de tous, n'est, en fin de compte, accessible à personne.

Telles sont les incertitudes et les erreurs que le christianisme est venu fixer et guérir. L'honneur de la théologie catholique n'est pas d'avoir inventé un dogme qui est tout entier dans l'Évangile, mais d'avoir fait de cet enseignement de la foi une théorie scientifique, appuyée sur la raison et sur l'expérience intérieure : et le mérite particulier de saint Bonaventure est d'avoir exposé ce point de la philosophie chrétienne avec une vérité d'analyse psychologique et une précision éloquente qui suffiraient à lui assurer un rang parmi les maîtres.

II. La destinée future de l'homme est donc d'être uni à Dieu par la vision béatifique ; sa destinée présente est de tendre à cette union. Mais de quelle manière ? Par la pensée, ou par l'action ? par la science, ou par la vertu ? En

d'autres termes, la théologie est-elle une science pratique, ou une science spéculative? Il ne suffit pas de répondre qu'elle est à la fois l'une et l'autre: car, encore qu'il y ait en toute science du *pratique* et du *spéculatif*, manifestement la proportion de celui-ci à celui-là n'est pas la même en toutes; et, bien que plusieurs étudient la géométrie en vue de ses applications, ou la morale pour être savants, plutôt que pour devenir vertueux, néanmoins le bon sens public proclame que la première est, à tout prendre, dans la classe des sciences spéculatives, et la seconde dans celle des sciences pratiques.

Pour les scolastiques outrés, comme pour les faux mystiques, la théologie doit être rangée dans la première de ces deux catégories. Les uns se perdent dans des questions infinies qui ne sont guère plus utiles pour bien vivre que les théorèmes d'Euclide. Les autres, aspirant à une contemplation qui supprime d'une manière habituelle et permanente les vertus actives, confondent ainsi la route avec le but, et l'exil avec la patrie. Mais les vrais scolastiques et les vrais mystiques, d'accord dans la saine doctrine, comme les autres le sont dans l'illusion, proclament que la lumière de la théologie, comme celle de la foi, descend dans l'intelligence pour éclairer notre travail, et non notre oisiveté; que, si la fin de l'homme est le repos, la condition de sa vie actuelle est le combat; et que l'âme tout entière a besoin de passer par le feu purifiant des

épreuves, pour se rendre digne de l'immortelle extase où l'amour aura autant de place que l'intelligence. « La connaissance que la théologie « communique a pour but à la fois la contem- « plation et l'amélioration de nos mœurs, mais « principalement l'amélioration de nos mœurs. « Car cette connaissance aide la foi, et la foi est « dans l'intelligence, afin de mouvoir les facultés « affectives. Et par exemple, cette connaissance : « *Le Christ est mort pour nous*, meut à l'amour « et à la dévotion quiconque n'est pas endurci « dans le péché. Tandis qu'il n'en est pas de « même de cette proposition : Le cercle est plus « grand que le diamètre (1). » On reconnaît dans ces paroles, simples et décisives comme le bon sens, le bel enseignement résumé par Bossuet d'un mot éloquent et profond, que nous répétons encore après l'avoir déjà cité, parce qu'il décide la question en l'éclairant tout entière : *Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer !*

(1) *Comment. in Sentent.*, procem.

CHAPITRE V.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

L'univers est un livre dont chaque page contient en caractères éclatants le nom de son auteur. Depuis la matière informe jusqu'aux purs esprits, depuis les phénomènes du mouvement jusqu'à ceux de la pensée et de l'amour, il n'est rien où le Créateur n'ait laissé quelque vestige ou quelque image de lui-même, rien où la lumière de la raison ne puisse discerner, sous le fait passager, sous l'être contingent, l'idée éternelle, le principe nécessaire qui les explique et les soutient. Démontrer l'existence de Dieu, c'est placer successivement la raison à l'entrée des routes principales que cet immense domaine ouvre devant elle, et lui faire voir que, malgré la diversité de leurs points de départ, elles convergent toutes vers un même centre, auquel tout aboutit parce que tout en émane. Une telle démonstration est donc à la fois l'objet le plus

vaste et le plus élevé qui puisse être proposé à l'esprit humain. Pour être complète, elle exige l'emploi de toutes nos facultés intellectuelles : pour être méthodique, elle veut que les divers degrés de cette ascension vers l'infini soient régulièrement disposés, suivant l'ordre qui convient le mieux, tant à la faiblesse de l'intelligence humaine, qu'à la nature de l'intelligible divin. Si donc l'univers contient deux mondes, celui des corps, et celui des esprits, ce serait mal profiter des ressources que nous offre la Providence, que de négliger l'une de ces deux voies, pour nous enfoncer exclusivement dans l'autre : et ce serait mal connaître l'imperfection de notre condition présente, que de nous engager dans la plus difficile avant d'avoir jusqu'au bout parcouru la plus aisée. Soit que, dédaignant, comme Descartes, les données de l'expérience sensible, on ferme ses yeux et l'on bouche ses oreilles, pour ne consulter que les idées nécessaires, soit qu'à l'exemple de Locke, on redoute les abstractions au point de n'ajouter foi qu'aux sens pour atteindre le Dieu invisible, on substitue l'esprit étroit de secte et de système aux procédés impartiaux de la droite raison, et l'on mutile une démonstration qui doit en partie sa force à son ensemble. La vraie philosophie sait faire leur juste part à tous les besoins de l'âme humaine, au cœur aussi bien qu'à l'esprit, à l'imagination comme à l'entendement pur. « Que les hommes accoutumés à mé-
« diter les vérités abstraites connaissent l'infini

« par son idée ; c'est un chemin sûr pour arriver à « la source de toute vérité. Mais plus ce chemin « est droit et court, plus il est rude et inaccessible « au commun des hommes, qui dépendent de leur « imagination. C'est une démonstration si simple, « qu'elle échappe, par sa simplicité, aux esprits « incapables des opérations purement intellec- « tuelles. Mais il y a une autre voie moins parfaite, « et qui est proportionnée aux hommes les plus « médiocres. Les hommes les moins exercés au « raisonnement, et les plus attachés aux pré- « jugés sensibles, peuvent, d'un seul regard, « découvrir celui qui se peint dans tous ses ou- « vrages. La sagesse et la puissance qu'il a mar- « quées dans tout ce qu'il a fait le font voir, « comme dans un miroir, à ceux qui ne peuvent « le contempler dans sa propre idée. C'est une « philosophie sensible et populaire, dont tout « homme sans passions et sans préjugés est ca- « pable (1). » C'est ainsi que Fénelon, plus chrétien encore que cartésien, sait oublier ses prédilections philosophiques pour les preuves suprasensibles, et comprendre les desseins de la Providence, qui, en étalant devant nos yeux les splendeurs du monde matériel, n'a pas voulu sans doute nous offrir un muet et stérile spectacle. Fidèle à la méthode dialectique, qui, prenant l'âme engagée dans les liens du sensible, ne la conduit que par degrés à la vive lumière du

(1) FÉNELON, *Traité de l'Existence de Dieu*, Ire partie, chap. 1.

pur intelligible, il exerce la pensée aux choses qui lui sont le plus familières, avant d'exiger d'elle qu'elle se replie sur elle-même, pour analyser ce que ses opérations ont de plus intime et de plus difficile à saisir : et il ne croit pas sacrifier quelque chose des droits de l'entendement pur, en commençant par d'autres opérations qui rendront son emploi moins périlleux sans le rendre moins nécessaire.

Cette distribution si sage et si vraie des preuves qui constituent, dans leur ensemble, la plus haute démonstration dont l'esprit humain soit capable, nous la trouvons dans saint Bonaventure aussi bien que dans Fénelon ; et ce n'est pas la seule fois que nous remarquerons, entre ces deux hommes d'un si grand esprit et d'un si grand cœur, des affinités aussi glorieuses pour l'un que pour l'autre.

La question de l'existence de Dieu occupe dans la philosophie de notre docteur une place principale ; et si l'on veut apprécier le mérite et le degré d'originalité de son système, c'est par cet endroit surtout qu'il le faut examiner. On y trouvera d'ailleurs la plus belle application des règles de sa méthode, et l'occasion d'utiles rapprochements entre les deux grands théologiens du XIII[e] siècle, ou plutôt entre la méthode péripatéticienne employée par saint Thomas, et les procédés de ce platonisme chrétien dont nous avons déjà retrouvé la trace dans saint Bonaventure.

Selon saint Thomas, la meilleure preuve de l'existence de Dieu est celle qui, de l'existence du

mouvement, conclut la nécessité d'un moteur immobile : du moins, est-ce à cette démonstration, empruntée à Aristote, qu'il s'attache de préférence, consacrant à la développer et à la fortifier, un des chapitres les plus étendus de sa *Summa contrà gentes* (1). Sans reproduire ici cette longue argumentation qu'il faut lire dans le texte même, nous devons en faire ressortir les caractères et en examiner la valeur.

La preuve d'Aristote et de saint Thomas a l'incontestable mérite de reposer sur un fait visible et incessant, dont nul ne peut méconnaître la réalité, et dont tout homme désire naturellement connaître la cause; en sorte qu'aucun effort d'esprit, aucun travail d'abstraction ne sont nécessaires pour accepter cette base. En même temps, prenant son point de départ dans les êtres et non pas dans les idées, elle ne peut démontrer l'existence de Dieu, qu'elle n'établisse du même coup l'un de ses plus importants rapports avec le monde.

D'un autre côté, même en admettant comme vrais les principes généraux qui lui servent de majeure, et comme logiquement irréprochables les déductions qu'elle en tire, on peut adresser, tant à son procédé qu'à ses résultats, les reproches suivants :

Premièrement, autant son point de départ est simple, autant sa marche est pénible, et son argu-

(1) S. Thom., *Summa contrà gentes*, L. I, cap. 13.

mentation compliquée. Pour passer du mouvement au moteur immobile, saint Thomas est obligé d'énoncer des principes que l'on a quelque peine à entendre, si l'on n'est pas initié à la doctrine et au langage d'Aristote. Ces principes, à leur tour, ne s'imposent pas à l'esprit avec assez d'évidence pour qu'on soit dispensé de les démontrer eux-mêmes : en sorte que la preuve tout entière résulte, non d'un unique syllogisme, mais de plusieurs épichérêmes laborieusement assemblés. De là vient qu'on ne peut, sans une véritable fatigue intellectuelle, suivre tous les pas de la démonstration, ni conserver dans sa mémoire, lorsqu'enfin la conclusion arrive, toutes les propositions qui ont concouru à l'amener. Est-ce bien de cette façon qu'il convient d'établir la plus pratique, et, si je puis dire, la plus présente des vérités de l'ordre moral? Tout ne doit-il pas au contraire y être simple et court, lumineux et décisif? Et, si quelque obscurité devait être ici permise, ne serait-ce pas plutôt dans les preuves métaphysiques qui s'appuient sur des idées difficilement accessibles aux esprits peu cultivés, que dans celles qui, suivant la voie plus humble des choses sensibles, ont pour principal mérite d'être intelligibles à tous.

Secondement, le fait du mouvement ne paraît point une base sur laquelle il soit aisé d'établir la démonstration d'un Dieu revêtu d'attributs moraux. Aussi n'arrive-t-elle qu'à donner de cet être une définition qui pourrait, ce semble, aussi

bien convenir à une force aveugle et matérielle, à l'attraction, par exemple, qu'à l'être infiniment saint et sage. En vain Aristote explique que Dieu meut en tant qu'*intelligible et désirable*, et en vertu de l'attraction morale que le bien exerce sur tout être. C'est abuser, pour passer d'un genre dans un autre, d'une identité de mots fondée sur la ressemblance purement extérieure des choses. Bien qu'il y ait quelque analogie entre le mouvement d'un corps qui passe d'un lieu à un autre, et l'action d'un esprit qui se porte vers un objet par l'intelligence et l'amour, il ne paraît pas qu'il soit permis, en prenant pour point de départ le fait du mouvement matériel, d'en conclure la nécessité d'un auteur du mouvement moral.

Troisièmement, elle convient mieux à la philosophie d'Aristote, qui fait la matière éternelle, et refuse à Dieu la connaissance du monde, qu'à la philosophie chrétienne, qui proclame le dogme de la création et celui de la Providence. A quoi bon, en effet, si l'on accepte Dieu comme auteur total du monde, choisir, pour arriver à lui, le moins important des faits que ce monde offre à nos regards; et, s'attachant au seul mouvement, négliger l'existence des êtres, et l'ordre qui éclate dans leur ensemble? Tandis que l'existence actuelle des êtres contingents ne peut être expliquée que par l'action d'un être nécessaire, doué (pour leur faire franchir la distance infinie qui sépare le néant de l'être) d'une puissance infi-

nie, et (pour les organiser) d'une sagesse égale à sa puissance, le simple fait du mouvement ne suppose qu'une force aveugle, proportionnée, quant à son énergie, à la grandeur toujours limitée du mouvement lui-même. La preuve d'Aristote ne nous donne donc pas plus un Dieu tout-puissant qu'elle ne nous donne un Dieu moral : par conséquent, elle doit être jugée, non pas défectueuse, mais insuffisante, et considérée moins comme une démonstration que comme une préparation à d'autres preuves d'une plus grande valeur, qui, pour atteindre un Dieu tout-puissant, rechercheront ses traces dans des faits inexplicables par une cause finie, et, pour atteindre un Dieu intelligent, le considéreront surtout comme étant le principe des substances rationnelles.

Tel est au plus haut degré le caractère de la démonstration de saint Bonaventure. Profondément psychologique, puisque c'est dans les opérations de l'âme successivement analysées qu'elle cherche les traces de la divinité, elle est en même temps profondément rationnelle, puisque, dans toutes ces opérations, c'est l'élément de *l'infini* qu'elle s'attache à dégager et à mettre au jour.

Tout d'abord, le plan simple et vaste adopté par l'auteur manifeste ce double caractère.

Pour parvenir à la considération du premier principe, il faut :

Premièrement, que nous passions par ses vestiges corporels, passagers et extérieurs;

Secondement, que nous entrions dans notre

âme, qui est son image immortelle, spirituelle et intérieure;

Troisièmement, que nous nous élevions, par une opération transcendante, à ce qui est éternel, infiniment spirituel, supérieur à nous, en fixant nos regards sur le premier principe (1).

A ces trois objets de nos pensées correspondent trois facultés, et, pour ainsi dire, trois regards *(aspectus)* de l'âme (2). Par le premier, qui est la sensibilité *(animalitas, seu sensualitas)* (3), elle regarde hors d'elle. Par le second, qui est l'esprit *(spiritus)* (4), elle regarde en elle-même. Par le troisième, qui est l'intelligence pure *(mens)* (5), elle regarde au-dessus d'elle. « C'est par ces degrés qu'elle doit se dis-« poser à monter jusqu'à Dieu, pour l'aimer de « tout son cœur, et de toute son âme : en quoi « consiste la parfaite observation de la loi, et en « même temps, la sagesse chrétienne. » Ce sont là, suivant la belle figure qu'affectionne notre docteur, *les trois journées de marche* que notre esprit doit achever dans la solitude, c'est-à-dire dans le calme et le silence de la méditation.

En d'autres termes, faire servir l'étude des procédés de l'expérience sensible, des opérations intellectuelles, des idées de la raison pure, à

(1) *Itinerarium*, I.
(2) *Id. ib*
(3) *Id. ib.*
(4) *Id. ib.*
(5) *Id. ib.*

éclaircir en nous l'image de ce Dieu *dont toute conscience droite porte l'empreinte* (1), et rattacher ainsi la créature au créateur par tous les points de sa substance, telle est l'entreprise à laquelle saint Bonaventure se propose d'appliquer la méthode à la fois scientifique et affective dont il connaît si bien les ressources (2).

1. Le spectacle de la nature extérieure est offert à tous les hommes; mais tous ne le considèrent pas de la même manière. Les uns, et c'est le grand nombre, y apportent une curiosité naïve, plus avide de voir que soucieuse de comprendre. Les grandes scènes qui se jouent sans cesse sous leurs yeux attirent leurs regards, charment leur imagination, élèvent leur âme, mais ne provoquent pas dans leur esprit un ardent désir d'en pénétrer le sens mystérieux. Pour eux, les astres sont des flambeaux; la foudre un feu du ciel, la terre une plaine immense, le ciel une tente dressée sur leur tête, toutes choses, en un mot,

(1) *Sentent.*, L. I, dist. VIII, pars I, art. 1, quæst. II.

(2) Nous devons faire remarquer ici que l'*Itinerarium mentis in Deum* contient à côté de la partie philosophique, consacrée à démontrer rationnellement l'existence de Dieu, une partie théologique, qui a pour objet le mystère de la Sainte Trinité, et qu'aux trois modes de connaissance par lesquels s'exerce la raison naturelle, notre auteur en ajoute trois autres, qui peuvent être considérés comme les même facultés, éclairées par la foi. Il ne prétend nullement essayer ici, à propos d'un dogme suprà-rationnel, une démonstration rigoureuse, qu'il a lui-même ailleurs déclarée impossible, mais seulement mettre en lumière les analogies par lesquelles le monde moral et le monde physique aident à nous faire mieux concevoir cet auguste mystère.

sont ce qu'elles semblent être. D'autres, au contraire, chez qui l'étonnement est plus fort que l'admiration, ne voient en chaque phénomène que ce qu'il est en effet, la manifestation variable d'une cause permanente, l'application particulière d'une loi générale, dont la découverte promet à notre intelligence des joies plus relevées que la contemplation purement sensible ne saurait lui en offrir.

A ces deux sortes d'esprits correspondent deux empreintes que Dieu a laissées de lui-même dans la nature corporelle, l'une se manifestant à la surface des choses, l'autre se révélant dans leurs profondeurs. En effet, si les objets extérieurs ont été créés et organisés pour aider l'homme à élever ses regards vers la source des beautés qui s'y font voir, il était de la sagesse divine de mettre ce secours à la portée de tous, et de n'en point faire le privilége des esprits cultivés par la science. D'autre part, cependant, si l'univers est un ouvrage d'un grand dessein, il ne se peut pas qu'une connaissance plus approfondie de ce plan, dans ses détails et dans son ensemble, ne nous fasse pénétrer plus avant dans les secrets du céleste architecte.

De là les deux conséquences suivantes :

En premier lieu, *la démonstration de l'existence de Dieu tirée des principales merveilles de la nature* (1), n'a pas attendu, pour être concluante,

(1) FÉNELON, *Exist. de Dieu*, 1re partie.

la constitution définitive des sciences physiques, et les immenses progrès qu'elles ont faits de nos jours. Ce n'est pas seulement à l'astronome que *les cieux racontent la gloire de Dieu*. L'aspect d'une nuit étoilée suffit pour éveiller, dans l'âme de l'ignorant qui le contemple, le sentiment de l'infini : et un brin d'herbe croissant dans la fente d'un rocher sera pour une pauvre paysanne l'occasion d'élever son cœur avec amour vers le Dieu

Dont la bonté s'étend sur toute la nature.

A ce point de vue, parmi les preuves physiques de la divinité, les plus persuasives ce ne sont pas les plus savantes, mais plutôt celles où l'imagination d'un poète et la foi d'un chrétien se seront unies pour entendre et traduire dans la langue des hommes la voix harmonieuse de la création proclamant son auteur. Il n'y a pas beaucoup de science physique dans la première partie du *Traité de l'Existence de Dieu* de Fénelon, ni dans le *Discours aux Grecs* de saint Athanase; et tous deux cependant produisent dans l'esprit une plénitude de lumière, dans l'âme tout entière une force de conviction, qui, sans être le fruit de l'imagination et du sentiment, agissent à la fois sur l'une et sur l'autre.

Secondement, est-ce à dire que la science des secrets de la nature, qui sont aussi les secrets de Dieu, soit sans profit pour la théodicée? Qui l'oserait prétendre, quand chaque progrès de

ces nobles études ouvre à l'esprit de nouvelles et infinies perspectives de petitesse et de grandeur, révèle quelque merveilleuse harmonie, explique et justifie quelque apparent désordre? Si la figure de ce monde, changeante et corruptible, soumise à mille causes d'altération et de désordre, est cependant si belle, que sera-ce de ses lois, où nous pourrons voir, comme dans son archétype éternel, le plan primitif de l'univers?

Il ne faut donc, ni mépriser comme impuissant le regard qu'une âme simple, sans autre méthode que le bon sens, sans autre instrument que ses yeux, jette sur la nature, avec la pieuse espérance d'y trouver un vestige de son Dieu; ni rejeter comme inutile ou dangereux l'effort que fait la science pour ajouter à ce premier regard ce qui lui manque de clarté, d'étendue, et de profondeur. Bien plutôt doit-on considérer ces deux procédés comme se complétant mutuellement, et comme ayant leur place marquée à la suite l'un de l'autre, dans toute démonstration qui voudra ne négliger aucun des éléments qu'elle peut mettre en œuvre, et s'adresser à la fois à toutes les intelligences.

Cette distinction, et en même temps ce lien, des deux preuves physiques de l'existence de Dieu, ont été parfaitement saisis par saint Bonaventure; et nous n'avons voulu, en insistant sur ce point, qu'interpréter sa pensée, avant de la transcrire ici sous la forme éloquente et concise qu'il lui a donnée lui-même :

« Le regard de celui qui contemple les choses « en elle-mêmes voit en elles poids, nombre, et « mesure : le poids, qui les incline à une situa- « tion locale déterminée ; le nombre, qui les dis- « tingue entre elles ; la mesure, qui les limite. « Pareillement, il y voit le mode, la figure, et « l'ordre, la substance, la vertu, et l'opération : « et de tout cela, comme d'un vestige, il peut s'é- « lever à concevoir la puissance, la sagesse et la « bonté infinies du Créateur.

« Le regard investigateur de l'homme qui rai- « sonne distingue des choses qui ont seulement « l'être, d'autres qui n'ont que l'être et la vie, « d'autres qui ont l'être, la vie, et la pensée : il « voit que les premières sont inférieures, les se- « condes intermédiaires, les troisièmes supé- « rieures. Il voit, en outre, que quelques-unes « ne sont que corps, tandis que d'autres sont en « partie spirituelles, en partie corporelles, d'où « il infère qu'il y en a de purement spirituelles, « supérieures aux unes et aux autres. Il voit, en « outre, que quelques-unes sont mobiles et cor- « ruptibles, comme les choses terrestres, d'autres « mobiles et incorruptibles comme les choses « célestes ; et de là il infère que quelques-unes « sont immobiles et incorruptibles comme les « choses supercélestes. Du spectacle de ces choses « visibles il s'élève à considérer la puissance, la « sagesse, et la bonté de Dieu, comme ayant « l'être, la vie, l'intelligence, et comme étant « purement spirituelles, incorruptibles, et im-

« muables. Cette considération se multiplie sui-
« vant que, pour trouver dans les créatures le
« témoignage de la puissance, de la sagesse, et de
« la bonté divine, on les considère sous l'un
« des sept aspects suivants : l'*origine*, la *gran-*
« *deur*, la *multitude*, la *beauté*, la *plénitude*, l'*opé-*
« *ration*, et l'*ordre*.

« L'*origine* des choses proclame la puissance
« divine qui produit tout de rien, la sagesse qui
« distingue tout avec clarté, la bonté qui orne tout
« avec largesse.

« La *grandeur* des choses, soit qu'on envisage
« leurs trois dimensions, soit qu'on regarde l'im-
« mense étendue de leur action (par exemple,
« l'action de la lumière), soit qu'on examine l'effi-
« cace de leur opération intime, continue, et dif-
« fuse (par exemple, l'opération du feu), indique
« manifestement l'immensité de la puissance, de
« la sagesse, et de la bonté de Dieu, qui, par sa
« puissance, sa présence et son essence, existe
« dans toutes les créatures, sans être limité par
« elles.

« La *multitude*, envisagée dans cette diversité
« de genres, d'espèces, d'individus, de subs-
« tances, de formes, d'opérations, qui dépasse
« toute estimation humaine, n'atteste pas avec
« moins de force la réalité de ces trois attributs
« divins.

« La *beauté*, envisagée dans la variété des lu-
« mières, des figures, et des couleurs, dans les
« corps simples et composés, dans les astres et

« les minéraux, dans les plantes et les animaux,
« tient hautement le même langage.

« La *plénitude*, en tant que la matière est pleine « de formes par les raisons séminales, que la « forme est pleine de vertus par sa puissance « active, que la vertu est pleine d'actes par son « efficace, nous déclare la même chose.

« L'*opération*, qu'elle soit naturelle, artifi- « cielle, morale, montre, par sa variété indéfini- « ment multiple, l'immensité de la vertu, de « l'art, et de la bonté divines, lesquelles sont « pour toutes choses la cause de l'être, la lu- « mière de l'intelligence, la règle de la con- « duite.

« Enfin, l'*ordre*, au point de vue de la succes- « sion, de la position locale, de la hiérarchie, « c'est-à-dire au point de vue de l'antériorité et « de la postériorité, du haut et du bas, de la su- « périorité et de la subordination, nous fait lire « dans le livre de la créature la suprématie du « premier principe, quant à l'infinité de sa puis- « sance.

« C'est pourquoi, quiconque n'est pas éclairé « par ces splendeurs de la création est aveugle : « quiconque n'est pas éveillé par cette voie puis- « sante est sourd : quiconque n'est pas excité « par tant de bienfaits à louer Dieu est muet : « quiconque, à tant d'indices, ne reconnaît pas « le premier principe est insensé (1). »

(1) *Itinerarium*, I.

Enfin, si nous considérons que dans l'ordre même des choses extérieures, nous n'arrivons à la vérité qu'en suivant la lumière des principes et des idées éternelles, l'étude des procédés des sciences physiques nous amènera d'une manière plus directe encore à retrouver l'infini, et, « par « cette lumière extérieure, nous disposera à ren- « trer dans le miroir de notre âme, où reluisent « plus clairement les choses divines (1).

« En effet, si l'esprit juge au moyen d'une rai- « son qui fait abstraction du lieu, du temps, du « mouvement, et par conséquent de la dimen- « sion, de la succession, du changement, en un « mot par une raison immuable, sans limite et « sans terme, si d'autre part, rien n'est sans li- « mite et sans terme que ce qui est éternel, et si « rien n'est éternel que Dieu ou ce qui est en « Dieu ; si, dis-je, c'est par le moyen d'une rai- « son de ce genre que nous formons nos juge- « ments les plus assurés, il est manifeste que « c'est Dieu qui est la raison de toutes choses, la « règle inflexible, et la lumière de la vérité, en « qui toutes choses reluisent d'une manière in- « faillible, ineffaçable, indubitable, irréfragable, « injudicable, immuable, illimitable, intermi- « nable, indivisible et intelligible. C'est pour- « quoi, les lois par lesquelles nous jugeons avec « certitude de toutes les choses sensibles qui se « montrent à nous, étant toujours présentes à

(1) *Itin.*, II, *in fin.*

« la mémoire, indubitables pour l'esprit qui n'a « pas le droit de les juger, il faut admettre « qu'elles sont, pour cette raison, immuables; « qu'elles sont incorruptibles, à cause de leur « nécessité; supérieures au temps et au lieu, « puisqu'elles s'appliquent partout et toujours; « par conséquent simples et indivisibles, puis- « qu'elles sont incorporelles et incréées; enfin, « non pas faites, mais incréées, et éternellement « subsistantes dans l'art divin, par lequel et « d'après lequel est formée toute beauté. Et en- « fin il faut avouer que l'esprit ne peut les con- « naître avec certitude que par cet art, qui n'a « pas été seulement la forme universellement « productrice, mais encore le principe de toute « conservation et de toute distinction, et qui, « maintenant la forme en toute chose, est la « règle qui dirige tout, et dont notre esprit se « sert pour juger tout ce qui entre en lui par la « porte des sens (1) *. »

On voit, par ces fragments, combien est profond dans l'âme de notre docteur le sentiment de l'infini, et combien vive la perception des traces qui en sont répandues dans le monde. Dans l'existence des choses contingentes, il voit non-seulement la nécessité d'un moteur, mais surtout le

(1) *Itin.* cap. 2.

(*) Quand je reçois l'impression de la vérité, quand j'entends actuellement la vérité que j'étais capable d'entendre, que m'arrive-t-il, sinon d'être actuellement éclairé de Dieu? (BOSSUET, *Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. 4.)

caractère infini de l'acte qui les a tirées du néant ; — dans leur ordre hiérarchique, une voie ouverte à l'âme pour s'élever, de degré en degré, de la matière où tout est imparfait, changeant, corruptible, à Dieu où tout est immuable et parfait ; — dans leur grandeur, une image de l'immensité ; — dans nos jugements sur elles, les axiomes éternels à la lumière desquels nous jugeons, et qui, comme le dit Bossuet, dans un langage presque identique à celui de saint Bonaventure, *sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.*

II. « Puisque la considération des créatures « sensibles, en nous menant à Dieu à travers ces « vestiges, nous a conduits comme par la main « à rentrer dans nos âmes où reluit l'image di- « vine (1), » suivons notre docteur sur ce nouveau terrain, où, comme on peut déjà le pressentir, son génie va se déployer à l'aise.

Pour mettre de l'ordre dans cette partie de sa démonstration, il adopte, sans la discuter, la théorie qui distingue dans l'âme rationnelle trois facultés principales, la mémoire, l'intelligence, la volonté. Malgré le grand nom de saint Augustin, et la faveur dont elle a joui, cette division n'est pas irréprochable. La mémoire, qui conserve ce que l'expérience et la raison acquièrent (2), ne saurait être considérée comme

(1) *Itin.*, cap. III.
(2) *Comm. in Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars II, art. 2, quæst. I, concl.

une faculté distincte de l'intelligence, dont elle remplit une des plus importantes fonctions. On peut donc regretter que saint Bonaventure n'ait pas choisi de préférence la division beaucoup plus juste des pouvoirs de l'âme raisonnable en intelligence et volonté. Et l'on doit s'en étonner d'autant plus, qu'au fond, cette seconde théorie est la sienne : nous la lui verrons exposer quand il traitera pour elles-mêmes les questions psychologiques. J'avoue cependant que la faute, après tout, me paraît légère ; d'autant qu'encore une fois, notre auteur ne demande à la théorie qu'il accepte qu'un cadre où il puisse faire entrer ses analyses ; et qu'une fausse classification des facultés n'empêche ni d'observer avec pénétration chacune d'elles, ni de tirer tout le parti possible de ces observations pour le grand objet qu'on se propose ici. Ajoutons encore que l'erreur de saint Bonaventure est plutôt dans les mots que dans les choses ; comme on va le voir, le souvenir n'est ici pour lui qu'un des actes de la mémoire, et la principale fonction de celle-ci n'est pas de nous rappeler le passé, mais de nous faire concevoir les idées supérieures et les principes nécessaires que nous rapportons à la raison.

Après cette observation, nous n'avons plus qu'à citer presque en entier cette belle étude de psychologie religieuse, assurément l'une des plus complètes et des plus fécondes dont la nature humaine ait jamais été l'objet :

« L'opération de la mémoire consiste à retenir « et à représenter, non-seulement les choses « présentes, corporelles, et temporelles, mais « aussi les choses successives, les simples, et les « éternelles. En effet, la mémoire retient les « choses passées par le souvenir, les présentes « par la conception, les futures par la prévision. « Elle retient également les choses simples, les « principes des quantités continues et discrètes, « le point, l'instant, l'unité, sans lesquelles il est « impossible d'avoir le souvenir et la pensée des « choses dont celles-là sont le principe généra- « teur. Enfin, elle retient les principes et les « axiomes des sciences, avec leur caractère éter- « nel; et, en quelque façon, elle les retient elle- « même d'une manière éternelle, puisque, tant « qu'elle conserve la raison, elle ne peut jamais « les oublier de telle sorte, que, cependant, elle « ne les accepte chaque fois qu'elle les entend « prononcer, et ne les reconnaisse, comme ne lui « étant pas nouveaux, mais innés et familiers. « — Par la rétention actuelle des choses tempo- « relles (présentes, passées, ou futures), la mé- « moire porte l'image de l'éternité, dont le pré- « sent indivisible s'étend à tous les temps. — La « seconde rétention fait voir que l'âme n'a pas « seulement le pouvoir d'être informée par les « choses extérieures, au moyen des images, mais « qu'elle peut l'être encore par les choses supé- « rieures, en recevant et conservant en elle- « même les formes simples qui ne peuvent entrer

« par les organes des sens et les images sen-
« sibles. — La troisième montre qu'elle a en soi
« une lumière immuable et toujours présente,
« dans laquelle elle se souvient des vérités inva-
« riables. Et ainsi, par les opérations de la mé-
« moire, il apparaît que l'âme est l'image et la
« ressemblance de Dieu, tellement présente à
« son auteur, et l'ayant tellement présent à elle,
« qu'elle le reçoit actuellement, et que, par sa
« puissance, elle est capable de le recevoir et de
« devenir participante de lui.

« L'opération de l'intelligence consiste à en-
« tendre les termes, propositions et conclusions.
« — L'intelligence comprend les termes par la
« définition. Mais la définition se fait par les
« termes supérieurs, lesquels, à leur tour, se dé-
« finissent de la même manière, et ainsi de suite,
« jusqu'à ce qu'on arrive aux termes les plus gé-
« néraux, sans l'intelligence desquels les termes
« inférieurs ne peuvent être entendus par voie
« de définition. Si donc on ne connaît ce que
« c'est que l'être par soi, on ne peut entendre
« pleinement la définition d'aucune substance
« spéciale. Et l'être par soi ne peut être connu
« autrement qu'avec ses conditions, qui sont l'u-
« nité, la vérité, et la bonté. Mais l'être peut être
« conçu comme diminué ou comme complet,
« comme imparfait ou comme parfait, comme
« être en puissance ou comme être en acte,
« comme être relatif ou comme être absolu,
« comme être partiel ou comme être total,

« comme être passager ou comme être perma-
« nent, comme être par autrui ou comme être
« par soi, comme être mêlé de non-être ou
« comme être pur, comme être changeant ou
« comme être immuable, comme être simple ou
« comme être composé. D'autre part, les priva-
« tions et les défauts ne peuvent être connus que
« par le positif; d'où il suit que notre intelligence
« n'arrive pas à la pleine compréhension de
« quelque être créé, si elle n'est aidée par la
« conception de l'être parfaitement pur, actuel,
« complet et absolu, lequel est *l'être* d'une ma-
« nière absolue et éternelle. Comment, en effet,
« l'intelligence saurait-elle que tel être est dé-
« fectueux et incomplet, si elle n'avait nulle con-
« naissance de l'être sans défaut? Et ainsi des
« autres conditions. — Quant aux propositions,
« notre esprit est dit en avoir la vraie intelli-
« gence, lorsqu'il sait avec certitude qu'elles sont
« vraies, ce qui revient à savoir qu'il ne peut pas
« se tromper dans cette connaissance. Il sait
« donc que cette vérité ne peut pas être autre-
« ment qu'elle n'est, c'est-à-dire qu'elle est im-
« muable. Mais notre esprit, qui, de lui-même,
« est changeant, ne peut voir le rayonnement
« immuable de cette vérité, que par quelque autre
« lumière éternellement brillante, qui ne sau-
« rait être la créature changeante. L'intelligence
« connaît donc la vérité dans cette lumière qui
« éclaire tout homme venant en ce monde, la-
« quelle est la lumière véritable, et le Verbe

« subsistant au commencement avec Dieu.—En-
« fin, l'esprit entend la conclusion, lorsqu'il la
« voit découlant naturellement des prémisses, et
« cela, non-seulement dans les raisonnements
« dont les termes sont nécessaires, mais dans
« ceux aussi dont les termes sont contingents,
« non-seulement dans les choses qui sont, mais
« encore dans celles qui ne sont pas. Car cette
« proposition : *Si l'homme court, l'homme se*
« *meut*, n'est pas vraie seulement dans le cas où
« l'homme existe, mais dans le cas aussi où il
« n'existe pas. La nécessité de cette conclusion ne
« résulte donc pas de l'existence de la chose dans
« la nature, parce que cette existence est contin-
« gente ; ni de l'existence de la chose dans l'es-
« prit, parce qu'alors cette conclusion serait une
« fiction et non une réalité (1). Elle vient donc

(1) D'où viennent à mon esprit ces règles immuables qui dirigent le raisonnement, qui forment les mœurs, par lesquelles il découvre les proportions secrètes des figures et des mouvements? d'où lui viennent, en un mot, ces vérités éternelles que j'ai tant considérées? sont-ce les triangles, les carrés et les cercles que je trace grossièrement sur le papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports? ou bien y en a-t-il d'autres dont la parfaite justesse fasse cet effet? Où les ai-je vus ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement régulière, et qui entends néanmoins si parfaitement cette régularité? Y a-t-il quelque part, ou dans le monde, ou hors du monde, des triangles ou des cercles, subsistant dans cette parfaite régularité, d'où elle serait imprimée dans mon esprit? Et ces règles du raisonnement et des mœurs subsistent-elles aussi en quelque part, d'où elles me communiquent leur vérité immuable? ou bien n'est-ce pas plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la proportion, la vérité même, en imprime en mon esprit l'idée certaine. (Boss., *Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. 4.)

« de l'existence, dans l'archétype éternel, des « rapports mutuels établis entre les choses pour « représenter l'art éternel. Donc, comme le dit « saint Augustin, la lumière de quiconque rai- « sonne bien est allumée à cette vérité. Et de là, « il apparaît manifestement que notre esprit est « uni à la vérité infinie elle-même, puisqu'il ne « peut rien entendre avec certitude qu'autant « qu'elle le lui enseigne. Tu peux donc voir par « toi-même la vérité qui t'enseigne, pourvu que « les désirs et les images ne t'embarrassent pas, et « ne s'interposent pas comme des nuages entre « toi et le rayon de la vérité.

« L'opération de la vertu élective consiste dans « la délibération, le jugement, et le désir. — La « délibération consiste à rechercher lequel vaut « mieux, ceci ou cela. Mais une chose ne vaut « mieux qu'une autre que parce qu'elle s'ap- « proche plus du meilleur, et lui ressemble da- « vantage. Personne donc ne sait qu'une chose « vaut mieux qu'une autre, s'il ne sait qu'elle « ressemble davantage au meilleur; et personne « ne peut savoir cela, s'il ne connaît le meilleur. « Donc, dans l'esprit de quiconque délibère, il y « a une connaissance et une impression du sou- « verain bien. — Le jugement sur les objets qui « entrent en délibération se fait par une loi. Or « personne ne juge avec certitude par le moyen « d'une loi, s'il n'est certain que cette loi est « droite, et qu'il ne doit pas la juger. Mais notre « esprit se juge lui-même. D'où il suit, puisqu'il

« ne peut juger la loi par laquelle il juge, que « cette loi est supérieure à notre esprit, et qu'il « juge par elle en tant qu'il en porte l'impres- « sion. Or il n'y a rien qui soit supérieur à l'es- « prit humain, sinon celui qui l'a créé. Ainsi, « notre faculté délibérative, si elle veut remonter « analytiquement à ses principes, touche aux lois « divines. — Enfin, le désir va à ce qui le meut le « plus; et ce qui meut le plus est ce qui est le « plus aimé. Or, ce qui est le plus aimé c'est la « béatitude. Mais la béatitude ne peut être ac- « quise que par la possession du meilleur et de « la fin dernière. Aussi voyons-nous que le désir « humain n'aspire qu'au souverain bien, ou à ce « qui s'y rapporte, ou à ce qui en offre quelque « image. Car telle est la puissance du souverain « bien, que nulle chose ne peut être aimée par la « créature rationnelle qu'en vertu du désir qui « la porte vers lui : et la créature erre et est « trompée, lorsqu'elle prend l'ombre et l'image « du souverain bien pour sa réalité. »

« Voyez donc combien l'âme est naturelle- « ment près de Dieu, et comment la mémoire « conduit à l'éternité, l'intelligence à la vérité, la « vertu élective à la bonté (1). »

III. Enfin, au-dessus des opérations sensitives, au-dessus même des opérations intellectuelles, il y a en nous quelque chose qui nous mène plus directement à Dieu : ce sont les idées mêmes de la

(1) *Itinerarium*, cap. 3.

raison, lesquelles, ne pouvant avoir leur objet dans le monde, l'ont nécessairement au-dessus du monde. Si donc l'idée d'être (ou d'infini, ce qui est exactement la même chose) existe nécessairement dans l'intelligence humaine, cette idée doit avoir hors d'elle un objet, qui ne peut être autre chose que Dieu même : et si l'idée d'être (ou d'infini) est le fond même de notre esprit, et la condition de la connaissance des choses finies, quel aveuglement n'est-ce pas de refuser de croire à une idée de laquelle toutes les autres dérivent ! Tel est, nous n'en doutons pas, le sens et le caractère de la troisième preuve de notre docteur, laquelle consiste à contempler Dieu, non plus au-dessous de nous, ni en nous, mais au-dessus de nous, par la lumière éternelle qui éclaire et *informe* immédiatement notre esprit.

« Comprenons que l'être est, de soi, si indubita-
« blement certain, qu'on ne peut le concevoir
« comme non existant, parce que l'être pur ne se
« rencontre que dans l'absolue suppression du
« non-être, comme le néant dans la pleine suppres-
« sion de l'être. Comme donc le néant absolu n'a
« rien de l'être, ni de ses conditions, ainsi, au con-
« traire, l'être lui-même n'a rien du non-être, ni
« en acte, ni en puissance, ni suivant la réalité,
« ni suivant notre manière de concevoir. *Mais,*
« *comme le non-être est une privation de l'être, il*
« *n'est conçu que par l'être, tandis que l'être n'est*
« *pas conçu par autre chose.* Mais, s'il est vrai que
« tout ce qui est entendu est conçu, ou comme

« non-être, ou comme être en puissance, ou « comme être en acte, si d'autre part le non-être « ne s'entend que par l'être, et l'être en puis- « sance que par l'être en acte, et si *l'être* désigne « l'acte pur de ce qui est, l'être est donc la pre- « mière chose qui entre en notre esprit et cet « être est un acte pur. Mais un tel être n'est pas « l'être particulier et mêlé de puissance : ce n'est « pas un être par analogie, parce que l'être par « analogie, étant celui qui a le moins d'être véri- « table, est aussi celui qui est le moins en acte. Il « reste donc que cet être soit l'être divin. Et « c'est à notre esprit un étrange aveuglement de « ne pas considérer ce qu'il voit d'abord et sans « quoi il ne peut rien connaître. Mais, comme « l'œil, attentif aux diverses nuances des cou- « leurs, ne voit pas ou ne regarde pas la lumière « par laquelle il voit les autres choses, ainsi l'œil « de notre esprit, tourné vers ces êtres particu- « liers ou universels, ne remarque pas l'être lui- « même placé au-dessus de tous les genres, bien « qu'il se présente à l'esprit avant tout le reste, « et que les autres choses ne soient entendues que « par lui. Il est donc très-vrai que l'œil de « notre âme est aux choses les plus évidentes en « soi, comme l'œil de la chauve-souris au soleil. « Accoutumé aux ténèbres des êtres et aux « images des choses sensibles, lorsqu'il voit la « lumière du souverain être, il croit ne plus rien « voir, ne comprenant pas que cette obscurité « est la plus parfaite illumination de notre es-

« prit, de même que l'œil du corps croit ne rien
« voir, lorsqu'il voit la pure lumière.

« Contemple donc, si tu peux, l'être pur, et il
« te sera évident qu'il ne peut être conçu comme
« venant d'autre chose, et qu'en conséquence, il
« est nécessairement conçu comme absolument
« premier, puisqu'il ne peut venir ni du néant,
« ni d'autrui : et qu'est-ce en effet qui pourrait
« être par soi, si l'être lui-même ne l'était pas ?
« — Il t'apparaîtra comme absolument exempt
« de non-être, et, par conséquent, éternel :
« comme n'ayant en soi rien autre chose que
« l'être, et, par conséquent, exempt de toute
« composition, et infiniment simple : comme
« exempt de toute possibilité, puisque toute pos-
« sibilité implique quelque non-être, et par
« conséquent, comme souverainement actuel :
« comme exempt de toute défectibilité, et, par
« conséquent, comme souveraiment parfait : en-
« fin comme exempt de toute diversité, et, par
« conséquent, comme souverainement un (1). »

Ce n'est pas là, bien qu'une certaine conformité d'expressions ait pu le faire croire, l'argument de saint Anselme. A la vérité, notre docteur accepte de la preuve du *Monologium*, cette formule, que, quand il s'agit de l'être parfait, le prédicat est enfermé dans le sujet. Mais, tandis que le sujet dont parle saint Anselme n'est qu'un concept logique, dont on n'établit ni la présence réelle

(2) *Itinerarium*, cap. 3.

dans la raison, ni même la simple possibilité, et qu'on peut, par conséquent, traiter de chimère ou de contradiction, au contraire, tout le travail de saint Bonaventure, et toute la force de son argument, consistent à établir que l'idée d'être (ou d'infini) est nécessairement dans notre esprit, qu'elle est, non-seulement la première en dignité, mais encore, en quelque façon, la première en date, et la condition de toutes les autres. Toute rationnelle qu'elle est, cette preuve a donc, comme les précédentes, un caractère essentiellement psychologique, et n'est pas autre au fond que celle qui fait la gloire de Descartes. *L'idée d'infini est en moi; elle ne peut venir d'aucune cause finie; donc elle vient de l'infini lui-même, c'est-à-dire de Dieu*: voilà le raisonnement de Descartes. Celui de saint Bonaventure n'est ni inférieur, ni fort différent: *L'idée de non-être n'est entendue que par l'idée d'être, et l'idée d'être imparfait que par celle d'être parfait: donc la première impression que reçoit mon esprit est celle de l'être parfait. Mais l'être ne peut être entendu que par lui-même: donc l'impression de l'être parfait ne saurait nous venir que de l'être parfait lui-même.*

CHAPITRE VI.

DES ATTRIBUTS DE DIEU. — DES RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE.

Si notre docteur se place au premier rang des philosophes et des théologiens par sa profonde et complète démonstration de l'existence de Dieu, d'autres mérites recommandent ses recherches sur les attributs de l'être divin; sujet délicat et dangereux, où il semble qu'entre une témérité coupable et une timidité injurieuse pour l'auteur même de notre intelligence, la droite raison ait peine à se frayer un chemin vers la vérité. La simplicité, l'éternité, l'immensité, la science, la puissance, expressions imparfaites et grossières, par lesquelles nous essayons de représenter quelque image des perfections divines, ce sont là autant d'abîmes que l'œil n'ose sonder, autant d'énigmes devant lesquelles l'esprit s'arrête, découragé par les redoutables conséquences de la plus légère erreur. Ne vaut-il pas mieux respecter la majestueuse obscurité dont l'infini s'enve-

loppe ici-bas, que de nous exposer à être écrasés par sa gloire?

Et pourtant, cette voie étroite est-elle impossible à discerner et à suivre? La même raison qui nous impose la foi en Dieu ne nous dit-elle pas quelque chose de ses perfections infinies? Notre cœur, en sentant que Dieu est souverainement aimable, n'a-t-il pas deviné sa bonté? Notre conscience n'est-elle pas l'incorruptible témoin de sa sainteté et de sa justice? D'ailleurs, comment se taire, quand l'erreur parle si haut? Comment laisser sans défense les affirmations de la foi, en présence des théories qui en sont la négation directe? Comment laisser dire à Aristote, que Dieu ne connaît pas le monde; à Platon, qu'il ne l'a pas créé; à Epicure, qu'il n'est pas le principe de l'ordre qui s'y manifeste; à la mythologie, qu'il n'est ni unique ni éternel; au manichéisme, qu'il y a une essence divine à laquelle le mal est inhérent? La philosophie chrétienne n'a pas cru qu'il lui fût permis de donner à ces égarements de l'esprit humain la sanction de son silence. Sûre de son point de départ, sûre aussi de son but, sentant derrière elle la foi qui ne la laisserait pas dévier longtemps de la vérité, elle a commencé ce difficile travail; et ses plus illustres représentants l'ont accompli avec une hardiesse qui nous étonne, et qui nous effraie aussi, quand nous songeons aux catastrophes qui, dans d'autres écoles, ont terminé de moins périlleuses entreprises.

Pour réussir dans celle-ci, l'élévation des pensées et la rigueur du raisonnement ne suffisent pas, si l'on n'y ajoute la rapide et claire intelligence des difficultés, la franchise à les exposer, le courage à les aborder, le bon sens imperturbable qui fait d'abord mettre le doigt sur la solution, la délicatesse nécessaire pour saisir les distinctions les plus déliées, sans tomber cependant dans une subtilité sophistique, la flexibilité et la force de dialectique qui suivent tous les détours et déjouent toutes les ruses de l'erreur, enfin, et par-dessus tout, le tact prudent et sûr qui, dans ces questions pleines de mystères, avertit instinctivement l'esprit du point où il convient de s'arrêter, et, l'appliquant sans relâche à dissiper les obscurités que sa raison peut éclaircir, le détourne des problêmes dont la solution doit être remise au jour des révélations universelles.

En disant ce que doit être un esprit digne de ces hautes questions, nous avons involontairement esquissé les principaux traits de celui de saint Bonaventure, et confessé tout le prix que nous attachons à cette partie de ses travaux. Nous n'hésiterons pas à le dire : si l'*Itinerarium mentis in Deum* est une des plus belles consécrations que la philosophie ait faite à Dieu de toutes les facultés humaines, le *Commentaire sur le livre des Sentences* contient une des plus excellentes théodicées qu'ait produites jusqu'ici l'alliance de la foi et de la raison, une des plus victorieuses réponses qu'on puisse donner à ceux qui nient

l'influence du christianisme pour élever et transformer la raison humaine. C'est ce que nous allons nous efforcer d'établir par une brève exposition.

§ I. DES ATTRIBUTS DE DIEU.

Les créatures peuvent être considérées de deux manières : en tant qu'elles ont de l'être, du positif, des conditions générales; en tant qu'elles ont du défaut, du négatif, des propriétés spéciales (1)*. Or, si l'on retient fermement cette première et essentielle notion, que Dieu est l'être parfait, *ens simpliciter*, tout être créé, envisagé sous ce double aspect, nous fournit deux voies pour découvrir les attributs de Dieu. Ses défauts, incompatibles avec la notion d'être parfait, nous révèlent en celui-ci autant de perfections opposées :

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. III, pars 1, art. 1, quæst. II, resp. ad arg. 1.

* Ces mots mal entendus pourraient faire imputer à saint Bonaventure un réalisme outré dont il est fort éloigné. *Conditiones generales* ne désignent pas pour lui ces derniers produits de l'abstraction, dont la compréhension est d'autant plus faible que l'extension en est plus grande, mais ceux des attributs de l'être créé qui le rapprochent le plus de l'être parfait. Pareillement, *la propriété spéciale* est ici ce qui dans chaque être marque son imperfection et sa limite. Ainsi, la raison constitue dans l'homme une condition générale, par laquelle il se rapproche plus de Dieu que l'animal irrationnel. Les conditions générales sont donc à leur plus haut degré dans l'ange, qui occupe le sommet de la création; et les propriétés spéciales dans la matière informe, située à la limite inférieure des choses : en sorte que, pour s'élever de l'ange à Dieu, on devra surtout employer *rationem cognoscendi per supereminentiam;* et au contraire, si l'on prend son point de départ dans la matière, la méthode d'élimination, *via ablationis*, doit être préférée.

et ses qualités positives sont l'image d'autant d'attributs divins qui leur ont servi de modèles; en sorte que, pour retrouver ceux-ci, il suffit de transporter ceux-là en Dieu d'une manière suréminente (1). Telle est la méthode qu'il convient de suivre pour éclaircir analytiquement l'idée de Dieu. Aussi éloignée d'un grossier anthropomorphisme, qui ferait Dieu à l'image de l'homme, que d'un idéalisme extravagant, qui anéantit le créateur pour le mieux distinguer de sa créature, elle n'est qu'une nouvelle application de la dialectique platonicienne et chrétienne dont saint Bonaventure emploie constamment les procédés pour s'élever du monde à son divin modèle.

Mais avant d'entrer dans le détail, il importe, afin d'être bien fixés sur le but auquel nous tendons, comme sur le chemin que nous suivrons, de savoir quel sens il convient d'attacher à ce mot d'attributs que nous employons sans cesse en parlant de Dieu.

La simplicité est contenue dans la notion de Dieu. Plus un être est élevé dans la hiérarchie des choses, et plus il s'éloigne de la multiplicité, pour s'approcher de l'unité pure. Quand donc on arrive au premier principe, il ne se peut pas qu'on n'y rencontre cette unité absolue qui est une condition de l'infinité et de la toute-puissance. Il suit de là, non-seulement que Dieu n'est pas corporel ni divisible, mais aussi qu'il

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. III, pars 1, art. 1, quæst. II, resp. ad arg. 1.

n'y a pas en lui cette multiplicité réelle d'attributs que nous offrent les choses créées. La bonté de Dieu, c'est Dieu tout entier; la sagesse de Dieu, c'est Dieu encore : d'où il suit que la sagesse et la bonté sont en lui une même chose. Si, au contraire, la substance en lui différait des attributs, il ne tiendrait pas ces attributs de lui-même, mais d'un autre, et ne serait pas le premier être. A la vérité, Dieu est partout et toujours, mais sans être pour cela dans le lieu ni dans la durée, sans devenir divisible avec le premier, successif avec la seconde. Et la simplicité de l'être divin, loin d'être compromise par cette diffusion infinie, est d'autant plus parfaite qu'elle peut, sans s'altérer, le laisser présent à toutes choses (1). — On entend bien que nulle créature ne saurait être simple à ce degré infini : car (sans parler de la composition de matière et de forme, que notre auteur retrouve jusque dans les anges, mais qu'il omet ici, afin de ne pas fonder sur des opinions libres et contestables ce qu'il regarde comme une vérité nécessaire), en toutes, la substance est autre que les facultés et leurs opérations : en toutes, il y a des *différences*, puisqu'elles sont limitées ; en toutes, l'existence diffère de l'essence, puisque l'essence de l'homme n'implique pas que l'homme existe. Nous arrivons donc à concevoir la simplicité de l'essence divine par l'élimination de cette multiplicité qui est, pour toutes les choses

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. VIII, pars 1, art. 2, quæst. I, ad arg. 1.

créées, un principe d'imperfection (1). Mais nous y arrivons aussi, en retrouvant dans les plus nobles créatures quelque image de cette propriété du créateur : et la conscience, en nous apprenant que notre âme est incorporelle, inétendue, simple par conséquent, et que néanmoins elle est tout entière et simultanément présente à tout le corps (2), nous aide à concevoir et nous oblige à accepter le mystère de l'ubiquité divine.

La simplicité et l'infinité de Dieu seraient manifestement compromises par tout ce qui va suivre, si nous ne posions en principe : premièrement, qu'en lui les attributs divers désignent, ainsi qu'on vient de l'établir, *unum re*, et non pas des éléments réellement distincts ; — secondement, que rien ne se dit d'une manière univoque de Dieu et des créatures ; sans quoi, Dieu, au lieu d'être au-dessus de tous les genres, serait dans chacun des genres déterminés que désignent les attributs dont nous le revêtons. Il est donc impossible à une bouche humaine de trouver une parole qui exprime la plénitude de son essence, comme il est impossible à une intelligence créée de comprendre cette essence infinie. Mais, de même que, sans comprendre Dieu, nous pouvons cependant le concevoir d'une certaine manière imparfaite, de même aussi nous pouvons le

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. VIII, pars 2, art. 1, quæst. II, concl.
(2) *Ib.* quæst. III, concl.

nommer dans la mesure où nous le connaissons : et, parce que la foi le connaît mieux que la raison, elle l'exprime aussi d'une manière moins insuffisante. Dès lors, bien que l'essence divine soit une, et par conséquent aussi le nom qui en exprimerait la plénitude, on comprend que, ne pouvant embrasser l'infini par une seule idée, nous avons aussi besoin de plusieurs noms pour le désigner. Cette diversité d'appellations n'impliquera aucune pluralité dans la chose nommée ; elle correspondra uniquement à la pluralité des chemins par lesquels nous arrivons à Dieu.

En tant qu'être parfait, tous les noms qui posent quelque réalité ou éliminent quelque défaut, lui sont applicables. De ces noms, quelques-uns lui sont absolument propres, et ne sauraient être étendus aux créatures, à savoir, ceux qui posent en lui une perfection dont l'opposé est en elles, par exemple, l'*éternité*, l'*immensité*, etc. : d'autres, bien qu'exprimant une chose dont la réalité est en lui et l'imitation en elles, sont transportées des créatures à Dieu, parce que nous connaissons l'imitation avant de connaître le modèle : de ce nombre sont la *puissance*, la *bonté*, etc. En tant que cause première, Dieu a aussi plusieurs noms, représentant la variété de ses œuvres, et des actions qu'il exerce sur elles : par exemple, *Créateur*, *Père*, *Seigneur*, etc. (1). Que si ces appellations ne sont

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XXII, pass.

pas appliquées à Dieu dans l'éternité, mais dans le temps, il ne faut pas craindre qu'elles introduisent quelque succession dans l'essence divine : car c'est seulement au regard de la créature qu'elles indiquent quelque chose de temporel. Au regard de Dieu, elles désignent une vertu et un acte éternel. Ainsi, Dieu, quoique ses sujets n'existent que dans le temps, est, en lui-même, éternellement Maître et Seigneur; car sa souveraineté résulte de son essence. Ainsi encore, bien que la créature ait un commencement, du côté de Dieu l'acte créateur est éternel; car en Dieu l'acte est identique à l'essence (1).

L'intégrité de la nature divine n'est pas non plus attaquée par les noms qui lui sont appliqués par accident, le terme *accidentel* étant pris ici pour l'opposé, non du substantiel (car tout en Dieu est Dieu même), mais du nécessaire. Ainsi, Dieu est essentiellement créateur, et cependant il ne crée pas d'une manière nécessaire : car la création a pour principe une volonté libre, qui n'est pas nécessairement unie à l'acte (2).

D'ailleurs, ces noms qui, pris en eux-mêmes, ont une valeur relative, n'expriment en Dieu aucune relation; car il n'y a de Dieu à la créature aucun lien de dépendance ou de ressemblance, soit essentielle, soit accidentelle. L'effet dépend de sa cause, et l'image ressemble au modèle;

(1) *Comment. in Sent.,* L. I, dist. XXX, quæst. I, concl.
(2) *Ib.,* quæst. II, concl.

mais la réciproque ne peut être affirmée que d'une manière impropre, et par suite des habitudes de notre esprit, qui conçoit toujours les relations sous quelque raison de réciprocité. Dans le vrai, quand les deux termes comparés sont Dieu et le monde, la relation réelle est tout entière dans le second (1) *.

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XXX, quæst. III, concl.

* Je conçois clairement que le premier être est souverainement un et simple, d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une, et que, si je les multiplie, c'est par la faiblesse de mon esprit, qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout, qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui. Ainsi, je me représente en lui autant de degrés d'être qu'il en a communiqué aux créatures qu'il a produites, et une infinité d'autres, qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant à l'infini, qu'il pourrait tirer du néant.

Tout de même, je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages ; c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs. Je donne à la même chose divers noms, suivant ses divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point, par ces divers noms, exprimer des choses réellement diverses.

Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon : son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense en lui est la même chose qui veut; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout, est précisément la même chose qui pense et qui veut ; ce qui prépare, ce qui arrange et qui conserve tout, est la même chose qui détruit ; ce qui punit est la même chose qui pardonne et redresse. En un mot, en lui tout est un d'une suprême unité.

Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ces perfections, et de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude.... Cette distinction des perfections divines, que j'admets en considérant Dieu, n'est donc rien de vrai en lui ; et je n'aurais aucune idée de lui dès que je ces-

VÉRITÉ DE DIEU. — Dieu seul est vrai d'une manière absolue; et cependant tout n'est pas mensonge dans les créatures.

En effet, prise par rapport au sujet qu'elle informe et dans lequel on la dit être, la vérité est l'indivision de l'acte et de la puissance. Ainsi, dire qu'un homme est un vrai philosophe, c'est dire que toutes les facultés ou puissances philosophiques sont développées en lui, et que l'actualisation ne manque à aucune d'elles.

serais de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui.... Universelle et indivisible vérité! ce n'est pas vous que je divise, car vous demeurez toujours une et tout entière; mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. La distinction, qui ne peut se trouver dans vos perfections, se trouve réellement dans mes pensées, qui tendent vers vous, et dont aucune ne peut atteindre à la suprême unité. Il faudrait être un autant que vous pour vous voir d'un seul regard dans votre unité infinie.

Ce qui est fini et divisible peut être comparé et mesuré avec ce qui est fini et divisible. Ainsi, vous avez mis un ordre et un arrangement dans vos créatures, par le rapport de leurs bornes; mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui résulte des bornes, ne peut jamais être en vous, qui n'êtes ni divisible, ni borné. Une créature peut donc être plus tôt qu'une autre, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée; mais il est faux et absurde de penser que vous soyez créant plus tôt l'une que l'autre. Votre action par laquelle vous créez est vous-même; autrement vous ne pourriez agir sans cesser d'être simple et indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer. De votre part vous créez éternellement, par une action simple, infinie et permanente, qui est vous-même; de sa part, la créature n'est pas créée éternellement : la borne est en elle, et non point dans votre action. (FÉNEL., *Traité de l'Exist. de Dieu,* IIe part., art. 2-3, chap. 5.)

Par rapport au principe qu'elle représente, la vérité est l'imitation de la réalité parfaite : en ce sens il y a d'autant plus de vérité dans les êtres qu'ils sont rapprochés du créateur par une plus frappante ressemblance.

Enfin, par rapport à l'esprit sur lequel elle agit, la vérité est la lumière par laquelle il distingue et affirme : ainsi la lumière de l'expérience nous fait connaître certaines choses ; la lumière de la raison nous en fait affirmer d'autres ; et c'est pourquoi on dit qu'il y a des vérités d'expérience et des vérités de raison (1).

On voit, par ces exemples, que la vérité se trouve en quelque façon dans les choses créées, puisqu'on y rencontre l'indivision, l'imitation, et la lumière. Mais elle ne s'y rencontre que d'une manière imparfaite, relative, et indéfiniment variable dans son degré, puisqu'aucune d'elles n'est un acte pur, une représentation adéquate de l'être infini, une lumière sans obscurité : par conséquent la vérité absolue, de quelque façon qu'on l'entende, est une propriété incommunicable de Dieu (2).

De là cette conséquence, dont notre auteur tirera grand parti dans la question de l'origine des idées : que, si notre intelligence est lumière, c'est seulement par participation, et par un influx continuel de la lumière divine : en sorte que

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. VII, pars 1, art. 1, quæst. I, concl.

(2) *Ib.* art. 2., quest. I, fundam., et concl.

notre raison, pour atteindre le vrai, a besoin de se tenir sans cesse unie à la raison supérieure, qui seule est le maître intérieur de la vérité, et le soleil universel des esprits.

Immutabilité de Dieu. — Si Dieu est souverainement vrai, il est aussi souverainement immuable.

En effet, il n'y a point en lui de passage de la puissance à l'acte, puisqu'il est un acte pur; — point de mouvement dans le lieu, puisqu'il est immense; — point de mouvement dans la durée, puisqu'il est éternel; — point de changement dans la substance, puisqu'il est incorruptible; — point de changement accidentel, puisqu'il n'y a point en lui d'accident. D'ailleurs, où ces changements le mèneraient-ils? A un état moins bon? ce serait perdre son essence. A un état supérieur ou égal? l'un et l'autre est impossible; car rien ne peut égaler ou dépasser l'infini (1).

Est-ce à dire qu'il soit inactif et mort? Loin de là: c'est parce qu'il est immuable, qu'il est actif d'un acte immanent et éternel. C'est parce qu'il est immobile, qu'il est la cause du mouvement.

Ajoutons que le rapport établi par la création entre Dieu et les choses ne déroge en rien à cette immutabilité : car le changement que marque la création est tout entier dans l'objet créé, et point du tout en Dieu. La volonté de créer n'implique pas non plus le passage d'un état à un autre état :

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. VIII, pars 1, art. 2, quæst. V, fundam., et concl.

car cette volonté est éternelle, bien que l'effet s'en produise dans le temps (1).

L'immutabilité est encore une propriété incommunicable de l'essence divine. Si quelques créatures échappent au mouvement de corruption ou de dissolution, soit par nature, comme les substances spirituelles, soit par grâce, comme les corps glorifiés, aucune n'échappe au mouvement de variation, parce qu'en toutes il y a de l'accident à côté de la substance. Aucune aussi n'est, de soi-même, à l'abri de ce changement qui fait passer une chose de l'être au non-être absolu, par voie d'anéantissement (2). La créature, n'ayant pas en soi la raison de son existence, tend sans cesse à retomber dans le néant : et si elle persiste dans l'être, c'est que Dieu l'y soutient par un acte continu et gratuit de sa bonté puissante.

Science de Dieu. — La foi et la raison s'accordent pour nous persuader que Dieu connaît ce monde, et le règle par sa sagesse, comme il l'a produit par sa puissance. Cependant, selon Aristote (comme quelques uns l'entendent), cette connaissance d'une chose autre, et par conséquent inférieure, avilit l'essence divine, et la constitue en dépendance et en puissance par rapport à l'objet connu. On répondra facilement à cette objection, en faisant remarquer : 1° qu'une in-

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. VIII, pars 1, art. 2, quæst. V, fundam., et concl.
(2) *Ib.*

telligence limitée est en effet avilie, lorsqu'elle se tourne vers une chose inférieure qui occupe toute sa capacité et ne laisse plus de place à des pensées supérieures, mais que l'intelligence infinie n'est jamais absorbée par les choses contingentes, et ne cesse pas d'être à elle-même son principal objet; — 2° qu'à la vérité, si quelqu'un connaît une chose autre que lui par cette chose elle-même, il est perfectionné par elle et en puissance à son égard, mais qu'il en est tout autrement de celui qui connaît par lui-même une chose autre que lui. Dans ce second cas, ce n'est plus l'objet connaissable qui actualise le sujet connaissant, mais plutôt le contraire. Aristote, s'il a dit la vérité (de quoi notre auteur ne paraît pas fort en peine), a dû entendre que Dieu, étant le principe des créatures, n'a pas besoin, pour les connaître, de sortir de lui-même (1).

Mais il faut rechercher comment Dieu, demeurant en lui-même, connaît cependant les choses extérieures. Ici, deux explications sont possibles. Selon quelques-uns, c'est dans sa puissance que Dieu voit toutes choses; car il ne connaîtrait pas sa puissance causatrice, s'il ne connaissait toutes les choses auxquelles elle s'étend. Mais notre docteur objecte à cette opinion qu'elle oblige la pensée de Dieu à passer par le détour de la cause à l'effet, tandis qu'elle doit connaître les choses

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. VIII, quæst. XXXIX, art. 1, concl. et ad arg., pass.

par une vue simple et directe. En outre, il fait remarquer que toute cause intelligente, loin de ne connaître les choses que parce qu'elle les produit, ne les produit au contraire qu'à condition de les avoir préconçues. Il vaut mieux dire que Dieu connaît les choses par leurs idées, c'est-à-dire par leurs types ou formes, qui subsistent éternellement en lui, en tant que sa perfection infinie est le modèle de toute perfection finie. En effet, si les idées que possède notre intelligence viennent des objets et en sont les copies, au contraire les objets sont les copies des idées divines, en sorte que l'intelligence de Dieu, loin d'être perfectionnée et actualisée par les choses, est au contraire le principe qui les actualise. Ainsi entendues, les idées sont nécessairement en Dieu : comment serait-il le créateur et l'organisateur du monde, s'il ne le produisait d'après un plan préexistant à son œuvre? et pourquoi connaissons-nous mieux les choses en Dieu qu'en elles-mêmes, sinon parce que nous les voyons alors dans leur modèle primitif (1)?

Mais ici, comme à propos des noms divins, distinguons soigneusement l'essence vraie des choses, d'avec notre manière de les concevoir. En Dieu, les idées sont une et non plusieurs, parce que l'idée n'est autre chose que la vérité divine, laquelle est l'essence souverainement une et simple de Dieu. Peut-être objectera-t-on que,

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XXXV, art. 1, quæst. I, concl.

la variété disparaissant des idées qui sont les exemplaires des choses, elle disparaîtra aussi des choses qui sont les copies des idées. Cela serait vrai, si l'idée était dans un genre déterminé : elle ne pourrait alors servir de modèle que dans ce genre : mais, loin de là, elle est en dehors et au-dessus de tous les genres : elle peut donc s'étendre à toutes choses, et leur donner la multiplicité sans rien perdre de son unité (1). — Au contraire, suivant notre manière de concevoir les choses, nous plaçons en Dieu plusieurs idées, comme nous le désignons par plusieurs noms distincts. Car nous concevons l'idée comme un intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu; et dès lors il suffit, pour que nous mettions la multiplicité dans les idées, que le second terme soit multiple, quelle que soit d'ailleurs l'unité du premier. Les idées sont donc multiples, quand on les considère comme la représentation des choses que Dieu connaît (2). Dès lors, il ne faut pas borner leur multiplicité aux genres et aux espèces; car la connaissance de Dieu s'étend aux individus (3) : — ni aux choses réelles, puisque Dieu ne saurait être tout-puissant qu'à condition de connaître en acte tout ce qui lui est possible ; d'où il faut enfin conclure que les idées sont infinies en nombre (4).

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XXXV, art. 1, quæst. II, concl.
(2) *Ib.*, quæst. III, concl.
(3) *Ib.*, quæst. IV, concl.
(4) *Ib.*, quæst. V, concl.

L'acte par lequel Dieu connaît le monde n'est donc pas autre que celui par lequel il connaît sa propre essence : et cet acte est lui-même. C'est pourquoi il faut entendre qu'il connaît d'une manière simple les choses complexes, d'une manière immuable les choses qui changent, d'une manière éternelle les choses temporelles, et d'une manière simultanée les choses successives; car le présent de la pensée divine embrasse tous les temps dans sa simplicité absolue.

Enfin, si l'on oppose qu'en plaçant en Dieu l'exemplaire du monde, nous plaçons aussi dans l'essence divine l'imperfection et le mal que le monde contient, il suffit de répondre : 1° qu'il n'y a nul inconvénient à placer en Dieu les idées des choses imparfaites, en tant qu'elles expriment une certaine essence; 2° que le mal, comme il n'a point de cause efficiente, n'a pas non plus d'idée, et se connaît par la privation du bien qui est son contraire, comme les ténèbres se connaissent par la privation de la lumière (1).

Si l'on entend bien ces principes, on ne sera pas longtemps arrêté par les difficultés que fait naître dans beaucoup d'esprits la prescience divine. Prescience, science, essence, en Dieu tout cela est un : donc la prescience divine est cause des choses au même titre et dans la même mesure que Dieu lui-même. Il y a des choses dont elle est cause totale, telles que sont les créatures, en

(1) *Comment. in Sent.,* L. I, dist. XXXVI, art. 3, quæst. I-II, concl.

tant que créatures; — d'autres qui n'ont pour cause que l'essence ou la volonté des créatures, comme les imperfections ou les péchés; — d'autres enfin, qui ont pour cause à la fois Dieu et la créature, comme sont les opérations intellectuelles, et les opérations morales dans lesquelles Dieu coopère à la créature raisonnable (1). Le concours de Dieu ne supprime en aucune manière la libre activité des causes secondes, et la prescience n'impose aucune nécessité à ce qui est contingent par sa nature. Car, premièrement, si on la suppose détruite, on ne remarquera aucun accroissement dans la liberté intérieure dont nous avons conscience; donc, si on la maintient, il n'en résulte aucune diminution de cette même liberté. — Secondement, la prescience ne saurait être considérée comme nécessitante par rapport aux choses dont elle n'est nullement cause, ou dont elle n'est cause qu'en partie: or, tous les actes volontaires sont compris dans l'une de ces deux classes. — Troisièmement, la prescience de Dieu n'est vraie qu'à condition de prévoir les choses telles qu'elles seront : mais, si nous considérons les actions humaines en elles-mêmes, avec les caractères sous lesquels la conscience nous les montre, nous trouverons qu'elles sont libres : donc la prescience, loin de supprimer leur liberté, l'affirme et la confirme. — Enfin, pour ajouter la preuve par l'absurde aux démon-

(1) *Comment. in Sent.,* L. I, dist. XXXVIII, art. 1, quæst. I, concl.

strations directes, si la prescience impose une nécessité aux choses, il n'y a plus de place, ni pour le hasard et la fortune, ni pour la délibération et le libre artibre, ni pour le mérite et le démérite, ni pour le louange ou le blâme (1). Il n'y a donc pas lieu de prendre le parti désespéré de nier l'une des deux vérités pour sauver l'autre, et d'arriver ainsi, soit à l'anéantissement de toute moralité par la suppression du libre arbitre, soit à la négation impie d'un des attributs essentiels de Dieu.

Puissance de Dieu. — C'est encore en considérant le monde que nous arrivons à reconnaître dans la nature divine une puissance qui s'étend à tout ce qu'il contient. La bonté, qui tend naturellement à se répandre hors de soi, la fécondité, qui est une perfection chez la créature, enfin la puissance d'agir sur le dehors, se trouvent éminemment en Dieu. Si Dieu n'a nul pouvoir sur les choses, et n'est pas le principe de leur être, c'en est fait de tout culte, de toute adoration, de toute prière ; et désormais, rien dans les êtres finis ne se rapporte à lui. Mais, dès lors, il n'y a plus de bonté dans les choses, puisqu'en elles la bonté et l'ordre ne sont que leur rapport avec le bien suprême duquel tout bien émane. Donc Dieu est le principe des choses par cela seul qu'il en est le terme ; donc sa puissance s'étend à tout ce qui n'est pas lui (2). Est-ce à dire pour cela

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XXXVIII, art. 1, quæst. I, concl.
(2) *Ib.*, dist. XLII, art. 2, quæst. I, fundam., et concl.

que, dans la production des choses, la puissance de Dieu sorte de l'essence divine, qu'elle soit dépendante à l'égard des créatures, et ne puisse être dite en acte qu'à condition de les produire? Nullement; car Dieu, étant partout présent, ne sort pas de lui-même pour produire : étant tout-puissant, il n'a pas besoin d'une matière préexistante sur laquelle il opère : enfin, comme il ne reçoit aucune addition, aucun perfectionnement par le fait de l'existence des choses, il n'a nul besoin de leur production (1).

Cette notion de la puissance divine contient implicitement la réponse aux questions suivantes : Dieu peut-il tout ce que peuvent les créatures (2)? Dieu peut-il tout ce qui est impossible aux créatures (3)? La puissance de Dieu est-elle infinie (4)?

1° La puissance de Dieu est un acte pur, dégagé de tout mélange de passion : donc toute puissance véritablement active, comme le pouvoir de comprendre et d'aimer, se trouve simplement en lui : toute puissance mêlée d'action et de passion, comme la puissance de marcher, de courir, etc., s'y trouve éminemment, c'est-à-dire dégagée de tout ce qu'elle contient de défaut : enfin, toute puissance qui marque simplement faiblesse et impuissance, comme le pouvoir de pécher, ne s'y rencontre en aucune façon.

2° Pareillement, nous appelons certaines choses

(1) *Comment in Sent.*, L. I, dist. XLII, quæst. I, ad arg. 2.
(2) *Ib.*, quæst. 3-4.
(3) *Ib.*, quæst. 4.
(4) *Ib.*, dist. XLIII, quæst. I.

impossibles à cause de la limitation, soit de notre intelligence qui ne peut les comprendre, soit de notre puissance qui ne peut les accomplir : de telles choses ne sont pas impossibles à Dieu, en qui cette limite n'existe pas. Mais d'autres sont impossibles, soit parce que les faire c'est *ne rien faire,* ou plutôt faire *le rien* (par exemple, faire que ce qui a été n'ait pas été), soit parce qu'elles sont en opposition avec la vérité éternelle, et impliquent des choses contradictoires qui se détruisent l'une l'autre. Ne pas pouvoir de telles choses, ce n'est pas en réalité impuissance et défaut, mais puissance et perfection.

3° La puissance de Dieu n'étant limitée par aucune impuissance, doit, *à priori,* être jugée absolument infinie. Si on l'apprécie par ses effets, on arrive au même résultat : car Dieu, dans la création, fait franchir aux choses l'intervalle infini qui est entre le néant et l'être ; dans la conservation, il les prolonge suivant une durée à laquelle il est impossible d'assigner aucune limite. D'ailleurs, en Dieu la puissance est identique à l'essence : l'infinité de celle-là n'est donc que l'infinité de celle-ci, envisagée sous un aspect particulier. Que si quelques-uns ont craint, en concevant Dieu comme infini, de lui retirer sa perfection, c'est qu'apparemment ils ont cru que nous attribuons l'infinité à Dieu au même sens où on a coutume de l'attribuer à la matière : ils n'ont pas compris que l'infini n'est pas la négation de l'achèvement, de la perfection, mais seulement la négation

de la limite, et que ce mot, malgré son apparence privative, exclut absolument toute privation (1). Aussi ont-ils imaginé un Dieu tel qu'on en peut toujours concevoir un plus grand, un Dieu qu'on peut perfectionner en lui ajoutant quelque chose, un Dieu que la créature pourra un jour égaler par une série de multiplications successives.

On comprend maintenant pourquoi, malgré le caractère infini de l'acte créateur, malgré la durée sans limite que Dieu promet aux créatures, Dieu ne saurait produire une chose actuellement infinie. En tant qu'infinie, cette chose serait un acte pur. En tant qu'acte pur, elle serait l'être par soi. En tant qu'être par soi, elle ne serait pas produite. L'hypothèse d'un effet actuellement infini de la puissance divine est donc contradictoire. Celle d'une infinité numérique est également inadmissible : il n'y a pas de nombre infini en acte, et cette infinité serait manifestement la suppression de l'ordre qui règne dans les œuvres de Dieu, et qui les dispose, depuis la dernière et la plus humble, jusqu'à la première et la plus parfaite, suivant les lois d'une hiérarchie sagement combinée.

Le monde est donc nécessairement limité : en même temps il garde l'empreinte de la puissance infinie qui l'a créé, de l'art incomparable qui l'a organisé. C'est dans ces deux vérités rapprochées l'une de l'autre que nous devons chercher ce

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XLIII, art. 1, quæst. II. concl., et ad arg.

qu'il est donné à l'homme de savoir touchant cette question : *Dieu aurait-il pu faire le monde meilleur qu'il n'est* (1)? Dans cette formule générale sont contenus les problèmes suivants :

1° Dieu aurait-il pu faire notre monde meilleur par voie d'addition, c'est-à-dire, en ajoutant d'autres choses à celles qui y sont déjà, ou en le créant dans des proportions plus vastes? — Réponse : Cela est incontestable, à moins qu'on prétende que le monde actuel épuise la puissance de Dieu, ce qui revient à faire Dieu fini, ou le monde infini.

2° Eût-il pu composer *notre* monde d'essences d'une nature et d'un rang plus élevé? — Réponse : Un tel monde n'eût pas été le nôtre, mais un monde tout différent.

3° Eût-il pu faire un autre monde meilleur que le nôtre? — Réponse : On ne saurait assigner aucune cause qui eût pu l'en empêcher. Que si l'on demande pourquoi il n'a pas choisi ce meilleur monde, une telle question est irrationnelle, parce qu'elle ne s'applique pas seulement à notre monde, mais à tout monde créé, quel qu'il puisse être; car il n'y a pas *d'optimum* dans le fini, puisque l'on peut toujours, étant donnée une perfection finie, en supposer une autre qui la dépasse. L'esprit humain ne peut donc rien répondre à cette question, si ce n'est que Dieu l'a voulu et qu'il a eu ses raisons. Il serait encore

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XLIV, art. 1, pars I, passim.

plus insensé d'accuser Dieu de son choix : premièrement, parce que, quel qu'eût été ce choix, les mêmes plaintes eussent pu se reproduire ; — secondement, parce que les créatures n'avaient sur Dieu aucun droit qui l'obligeât de les produire ; tout ce qu'il a fait pour elles est un don de sa grâce et une libre effusion de sa bonté.

4° Eût-il pu faire le monde meilleur quant à l'ordre de ses parties essentielles ? — Réponse : Etant données les parties dont le monde se compose, il est de la sagesse et de la bonté divines de les organiser de la manière la plus parfaite, soit dans leur rapport avec le tout, qui est comme un chant admirable dont les phrases se développent avec une harmonie excellente, soit dans leur rapport avec leur fin, qui est Dieu même.

5° Dieu eût-il pu faire le monde plus ancien ? — Réponse : Demande-t-on par ces paroles si Dieu eût pu faire le monde éternel ? Il faut répondre négativement, cette hypothèse étant contradictoire : la créature, en tant que créature, a un commencement et subsiste d'une manière successive. Supposer qu'en restant créature, elle peut être éternelle, c'est donc supposer qu'il y a, et qu'en même temps, il n'y a pas en elle succession et durée. — Demande-t-on si Dieu aurait pu commencer plus tôt à faire le monde ? cette question n'a pas de sens ; car il n'y a pas de plus tôt ni de plus tard dans l'éternité. Cela revient donc à demander si le temps aurait pu commencer avant que le temps commençât ; et nous sommes

abusés ici par une fausse imagination, qui nous représente, hors du monde, une durée antérieure dans laquelle le monde aurait pu être placé. — Mais demande-t-on enfin si, notre monde subsistant avec son commencement et sa durée, Dieu pouvait le faire précéder d'un autre monde, c'est-à-dire d'une autre série de choses successives? Il faut accorder qu'il le pouvait sans difficulté, comme il pourrait, en dehors du lieu de notre univers, créer d'autres espaces et d'autres substances étendues.

Volonté de Dieu.— La puissance de Dieu n'est pas une puissance aveugle. La volonté, qui, en soi, marque quelque perfection, doit se trouver en Dieu, parce que c'est en elle que réside la souveraine puissance, la suprême félicité, la parfaite rectitude morale ou justice, et la libéralité, qui est l'effusion gratuite d'un amour essentiellement volontaire. Mais, en nous, la volonté est distincte de la substance où elle réside, de l'acte qu'elle produit, et de la fin où elle tend. De là vient qu'elle commande au reste de l'âme, qu'elle est variable, qu'elle est faillible, qu'elle est indigente, qu'elle est exposée à ressentir toutes les passions du désir et de l'aversion. Aucun de ces caractères de la volonté créée ne se retrouve dans la nature divine. Dieu est : et sa volonté, l'acte qu'elle produit, la fin à laquelle elle tend, ne sont autre chose que Dieu même (1).

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XLV, art. 1, quæst. I, fundam. et concl.

Dieu cependant n'est pas tout-voulant, comme il est tout-connaissant et tout-puissant. Entre la science, la puissance, et la volonté, il y a cette distinction : que la première s'étend également au bien et au mal, tant possibles que réels; tandis que la seconde est restreinte au seul bien, possible ou réel, et la troisième au seul bien qui est ou doit être (1). — Si l'on insiste, en disant que Dieu peut vouloir le mal, lorsque (comme il arrive souvent) c'est un bien que certain mal se fasse, notre docteur répond que le mal ne peut jamais être la cause, soit intentionnelle, soit même fortuite du bien, mais seulement l'occasion, et qu'ainsi le bien n'est pas dans l'accomplissement même du mal, mais dans la sagesse de celui qui sait en tirer un bon résultat (2). C'est en ce sens seulement que le mal peut servir à l'ordre et au bien, parce que Dieu en tire 1° des résultats heureux qui n'étaient pas dans l'intention de l'agent mauvais; 2° une manifestation de sa justice, par la punition qu'il lui inflige; 3° un éclat plus grand donné par le contraste à l'ordre et à la vertu (3).

Il ne faut donc pas dire que Dieu veut le mal, mais seulement qu'il le permet. Et il était digne de sa sagesse de le permettre : 1° parce que l'ordre de l'univers exigeait qu'il y eût une créature raisonnable, c'est-à-dire douée de libre-

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XLV, art. 1, quæst. II, concl.
(2) *Ib.* dist. XLVI, art. 1, quæst. III, concl.
(3) *Ib.* quæst. V, fund. et concl.

arbitre et capable de pécher ; — 2° parce que la gloire de Dieu et le salut des âmes tirent un très-grand profit de ce mélange du mal avec le bien ; la gloire de Dieu, par la manifestion de sa miséricorde et de sa justice ; le salut des âmes, par l'exercice que les méchants donnent aux bons de manière à augmenter leurs mérites (1).

On prétend cependant que Dieu ordonne quelquefois le mal ; et l'on en apporte des exemples. Mais il y a ici une distinction à établir. Que Dieu ordonne de faire une mauvaise action en lui laissant son caractère coupable, cela est simplement impossible et contradictoire. Mais on peut demander s'il n'est pas maître de rendre bonne, par son précepte, une action auparavant condamnable ? Il faut encore répondre par une distinction. Il y a des préceptes dont Dieu peut dispenser par un privilége, leur violation n'étant directement un désordre que par rapport au prochain ; telle est la loi qui ordonne le respect du bien d'autrui. Dieu est le premier propriétaire : le possesseur humain n'est, par rapport à lui, qu'un usager précaire, et n'a nul droit de se plaindre, si Dieu, lui retirant cet usage, tansfère à quelque autre le droit de succéder, même par la force, au premier possesseur. Mais il y a d'autres préceptes dont la violation, constituant l'homme en état de désordre vis-à-vis de Dieu, ne saurait jamais être autorisée, parce qu'elle ne saurait ja-

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XLVII, quæst. III, concl.

mais cesser d'être un mal : par exemple, le précepte d'aimer Dieu par-dessus toute chose (1).

La volonté divine n'est donc jamais cause du mal. Mais elle est cause immédiate de tout le bien qui est dans les choses; car elle est *cause première*, c'est-à-dire que toute autre causalité dépend d'elle; — *cause universelle*, c'est-à-dire qu'elle s'étend à tout; — *cause souverainement actuelle et présente*, c'est-à-dire qu'elle est intimement dans les choses, et n'a besoin, pour agir sur elles, d'aucun secours étranger (2). Est-ce à dire cependant que Dieu fasse tout à lui seul, et qu'il n'y ait, par conséquent, plus de place pour la libre activité de l'homme? Nullement; car, de ce que Dieu est cause immédiate, il ne résulte pas qu'il soit cause totale. Il a donné aux créatures non-seulement d'être, mais d'agir. La causalité divine et la causalité créée ne se font pas obstacle l'une à l'autre; et l'effet dépend tout entier de la volonté de l'agent créé, sans cesser de dépendre tout entier en un autre sens de la volonté divine. Il ne faut pas craindre non plus que cette doctrine détruise d'avance la possibilité même des recherches scientifiques, en donnant la volonté de Dieu comme cause unique et prochaine des choses. A la vérité, si nous connaissions pleinement et immédiatement le conseil et la volonté de Dieu, il n'y aurait plus rien à chercher pour

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XLVII, quæst, IV, concl.
(2) *Ib.* dist. XLV, art. 2, quæst. I et II.

nous, parce que nous verrions toutes les choses à la fois dans leur plan universel et dans leur cause primordiale. Mais, comme notre esprit est bien loin de cette claire vision, et que, d'ailleurs, la volonté divine n'exclut ni l'action, ni par conséquent la connaissance des causes secondes, il est possible, licite, et utile de s'exercer dans la considération de celles-ci, afin d'arriver par elles, en quelque manière, et suivant les lois de notre condition actuelle, à la conception de cette cause suprême, qui est la fin de toute connaissance (1).

Reste à savoir si la volonté de Dieu est toujours efficace. A quoi il faut répondre que les volontés conséquentes, finales, décrétoires, et absolues de Dieu obtiennent toujours leur effet, parce que rien ne saurait leur faire obstacle; mais qu'il n'en est pas de même de la volonté antécédente et conditionnelle, par laquelle Dieu veut et ordonne tout ce qui est bien, repousse et défend tout ce qui est mal : car on ne saurait douter que, bien souvent, ses préceptes soient violés et ses défenses méconnues (2).

§ II. DES RAPPORTS DE DIEU ET DU MONDE.

De la création (3). — La création peut être définie un changement par lequel ce qui n'existait d'au-

(1) *Comment. in Sent.*, L. I, dist. XLV, art. 2, quæst. II, resp. ad arg. 1 et 4.

(2) *Ib.* art. 3, quæst. I.

(3) *Ib.* L. II, dist. I, art. 1, quæst. I, pass.

cune manière commence à exister : elle est donc une production *ex nihilo*, un acte qui ne suppose aucune matière préexistante, et qui a pour terme l'existence totale de la chose créée.

Que le monde ait été créé, c'est-à-dire produit tout entier dans ses principes élémentaires comme dans son ensemble, c'est une vérité dont aucun chrétien ne doute ; et cependant aucun philosophe de l'antiquité n'a pu s'élever jusqu'à elle. Les uns ont pensé que Dieu tire éternellement le monde de lui-même : d'autres, comme Anaxagore, que l'action de Dieu se borne à mettre en lumière la forme éternellement cachée dans la matière : d'autres, comme Platon, que Dieu organise la matière éternelle, au moyen de formes ou idées, éternelles aussi, mais auparavant séparées d'elle : d'autres enfin, comme Aristote, que le monde a été fait, mais que sa matière et sa forme existent éternellement réunies l'une à l'autre. Cette ignorance si générale paraît résulter surtout de deux causes ; la première, de ce que l'on a d'ordinaire considéré la matière, comme étant, en soi, laide, mauvaise et ténébreuse ; tandis que, quoiqu'occupant le dernier rang dans la hiérarchie des choses, elle contient cependant encore de l'être, et, par conséquent, du bien : — la seconde, de ce qu'on a cru qu'absolument, rien ne se fait de rien, étendant ainsi à Dieu les conditions auxquelles l'agent créé est soumis par la limitation de sa nature.

Il a donc fallu que la foi intervînt pour nous

éclairer sur cette vérité. Mais, si elle n'a été connue que par voie de révélation, elle peut être rationnellement démontrée, par deux preuves, tirées, l'une de la nature de Dieu, l'autre de la nature de la matière.

1° Plus l'agent est parfait, et moins sont nombreuses les conditions dont il a besoin pour produire. Donc l'agent parfait, pour produire, n'a besoin que de lui-même, et influe d'une manière totale sur son œuvre, c'est-à-dire qu'il lui donne tout ce qu'elle a de réalité (1).

2° Si la matière était éternelle, elle serait par soi, et n'aurait d'autre fin qu'elle-même. Au contraire, en fait, nous voyons qu'elle est indigente, et dépend de la forme, et tend à un bien qu'elle ne possède pas. Donc elle n'est pas par soi, mais par autrui; donc elle est créée, et non éternelle.

Il suit de là que le monde n'a pu être créé que dans le temps (2). La notion même de création répugne à l'éternité du monde; car la création fait recevoir à la chose créée l'être après le non-être. De plus, l'existence du monde s'écoule dans le temps, c'est-à-dire dans une durée composée d'instants successifs, tandis que l'éternité, dans laquelle tout est simultané et immobile, appartient

(1) Comme il en trouve le plan et le dessein dans sa sagesse, et la source dans sa bonté, il ne lui faut aussi pour l'exécution que sa seule volonté toute-puissante. (BOSSUET, *Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. 4.)

(2) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. I, art. 1, quæst. II, pass.

franchir aux choses la distance infinie du néant à l'être, est infinie elle-même. Dès lors on ne saurait admettre qu'il se serve d'intermédiaires dans la production du monde; car ces intermédiaires ne pourraient agir qu'à condition d'entrer en partage de cette incommunicable puissance.

Du plan général de la création (1). — La multiplicité des choses créées semble au premier abord inconciliable avec la parfaite unité du créateur. Pour résoudre cette difficulté, plusieurs ont placé la multiplicité dans le modèle même du monde, c'est-à-dire dans les idées éternelles. D'autres ont imaginé une série d'émanations successives, descendant du premier principe, qui est Dieu, à la première intelligence, de celle-ci à la seconde, et ainsi de suite, jusqu'au dernier terme auquel la puissance d'émanation s'arrête. D'autres enfin ont supposé en Dieu une infinité de réflexions s'engendrant les unes les autres, et par lesquelles Dieu, se connaissant, a conscience de se connaître, conscience de cette conscience, et ainsi à l'infini. Mais, de ces hypothèses, les deux premières sont déjà réfutées; car il a été établi que les formes idéales sont une dans la pensée divine, et que tout ce qui est créé vient de Dieu immédiatement, et non à travers ces émanations dont on prolonge indéfiniment la série. Quant à la troisième explication, elle est manifestement frivole: d'un côté, parce qu'en

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. I, pars 2, art. 1.

Dieu la pensée et la conscience de la pensée ne sont pas deux choses, mais une seule : de l'autre, parce que cette multiplicité imaginaire ne saurait produire dans le monde qu'une pluralité numérique, et non une pluralité d'essences.

Si l'on y veut prendre garde, c'est précisément parce que Dieu est infiniment un, simple et parfait, qu'il peut être le principe et veut être la cause de la multiplicité des choses finies. Parce qu'il est un et simple, il est puissant et fécond, et contient toute multiplicité dans sa simplicité absolue, comme l'unité numérique contient en puissance une infinité de nombres, le point mathématique une infinité de lignes, l'axiome une infinité de propositions particulières. Parce qu'il est infiniment spirituel, il est souverainement sage. Enfin, parce qu'il est parfait, il est souverainement bon, et veut se communiquer, non à un seul, mais à plusieurs. Ajoutons que, par la multiplicité, la copie imite, autant qu'elle le peut, la beauté de l'archétype. L'archétype est souverainement beau, en étant un, parce qu'il est parfait et infini : la copie, qui ne peut pas atteindre à cette parfaite unité d'essence, s'en rapproche, autant que cela est possible, par l'ordre et l'harmonie réciproque de ses parties, et présente ainsi une parfaite unité de plan dans la pluralité des êtres.

En produisant la prodigieuse multiplicité des choses, c'est surtout sa puissance que Dieu manifeste sans l'épuiser jamais. En soumettant cette

multitude à un ordre hiérarchique, il fait éclater sa sagesse. Dans ce plan merveilleux, les êtres se superposent régulièrement les uns aux autres, suivant la mesure de leur perfection : et le terme inférieur de cette série est rattaché au terme supérieur par un moyen qui touche à la fois à l'un et à l'autre. Au plus bas degré de l'être, des substances corporelles ; au sommet de la création, de pures intelligences ; au centre, l'homme, à la fois spirituel et corporel. Quoi de plus profondément séparé que l'esprit et la matière? par conséquent, quoi de plus propre à faire éclater la puissance souveraine et l'art infini du Créateur, que ce composé où les deux substances se rapprochent sans se confondre, le corps s'élevant, par les merveilles de son organisation, jusqu'à la dignité d'instrument de l'âme et d'auxiliaire de la pensée, l'âme se pliant, par la force végétative et sensitive qui est en elle, à communiquer au corps la vie et le sentiment?

La bonté de Dieu ne se manifeste pas moins dans la fin des choses que sa puissance dans leur création, et sa sagesse dans leur arrangement (1). Dieu ne saurait avoir, en agissant, d'autre fin que lui-même : mais, en même temps, c'est par un motif de bonté et de libéralité pure, et non par une pensée d'intérêt propre, qu'il a créé le monde. Il l'a donc créé pour sa gloire, non pas pour en augmenter l'infinie plé-

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. I, pars 2, art. 2, quæst. I.

nitude, mais pour la manifester à ses créatures, et les rendre heureuses par cette manifestation, et par le don de lui-même. Dieu donc est le bien et la fin unique des choses; et les aspirations que toute âme qui n'est pas corrompue envoie vers le bien absolu, comme vers le seul terme où elle puisse trouver le repos et la béatitude, rendent un éclatant témoignage à la pensée d'ineffable amour qui a dirigé le Créateur dans la production de son ouvrage.

Or, c'est le privilége de la créature raisonnable de tendre directement vers un Dieu que l'intelligence et l'affection peuvent seules atteindre. Par conséquent, elle est l'intermédiaire nécessaire à travers lequel doivent passer les choses sensibles pour parvenir en quelque manière à ce bien, *quod universa appetunt*. Tout le rôle de celles-ci est donc de servir d'instrument et de moyen à celle-là, dans la poursuite de la fin commune. C'est pourquoi le monde matériel a été fait tout entier pour l'homme, qui est véritablement le grand-prêtre de la nature, le médiateur par lequel arriveront à Dieu les choses sensibles en général, et en particulier ce corps qui a été donné à l'âme humaine comme compagnon de ses travaux et de ses immortelles destinées.

De là enfin il résulte que les créatures raisonnables occupent dans l'œuvre divine une place principale et nécessaire. Pour que les cieux manifestent la gloire de leur auteur, il faut une intelligence qui puisse saisir la splendeur de cette

manifestation. Pour que la bonté suprême se communique pleinement et d'une manière digne d'elle, il faut que l'être à qui elle se donne puisse sentir et aimer le bienfait dont il reçoit l'effusion infinie (1).

Telle est, rapidement mais fidèlement résumée, la doctrine de saint Bonaventure sur les deux grandes questions des attributs divins et des rapports de Dieu avec le monde. Nous n'avons point voulu interrompre cet exposé, afin qu'on pût mieux saisir l'ensemble et le caractère général de la doctrine qu'il renferme. Et maintenant, il nous reste à revenir sur nos pas, pour apprécier la valeur de cette importante théodicée.

L'admirable unité qui, malgré des dissentiments partiels, règne au XIII[e] siècle dans la science catholique, et l'autorité considérable dont saint Bonaventure a joui parmi ses contemporains, nous permettent de voir, avant tout, dans sa doctrine, l'expression de la pensée philosophique et religieuse de son époque. Ainsi envisagée, elle nous apparaît comme un important témoignage de l'heureuse révolution opérée dans la philosophie par l'influence du christianisme. Certes, ni la force et l'élévation du génie philosophique, ni la culture de l'esprit, ni les ressources de la parole humaine, n'ont manqué à l'antiquité.

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. I, pars 2, art. 1, quæst. II, et dist. XV, art. 2, quæst. I.

La brillante éducation d'Athènes nous fait un peu rougir de ce qu'il y avait de barbare et de pédantesque à la fois dans les études de nos ancêtres au moyen-âge. De la langue divine que parlait Platon, aux solécismes et aux barbarismes qui pullulent dans saint Bonaventure, la chute n'est pas moins profonde. Enfin, je ne sais si les dons de l'esprit ont été jamais répandus plus libéralement par la nature que dans les âmes de Platon et d'Aristote. Et cependant, par le fond des doctrines, par la vérité des principes, par l'enchaînement des déductions, par la beauté des théories, ces moines grossiers, ignorants de tant de choses, l'emportent plus sur les illustres penseurs de la Grèce qu'ils ne leur sont inférieurs pour les grâces de l'esprit et l'élégance du discours. Toutes les grandes vérités de la théodicée sont connues, acceptées, fortifiées par la philosophie chrétienne au XIIIe siècle : bon nombre d'entre elles sont, ou ignorées, ou contestées, dans la philosophie païenne. La philosophie chrétienne, après avoir établi que Dieu est créateur, discute, touchant les détails de ce dogme capital, des questions accessoires et qui n'intéressent point directement le fond des choses : la philosophie antique ne possède pas même l'idée de création. La philosophie chrétienne cherche et découvre, dans la mesure de la faiblesse humaine, comment Dieu connaît le monde : la philosophie antique n'est pas assurée qu'il le connaisse. La philosophie chrétienne s'inquiète

de savoir comment les idées subsistent en Dieu, sans altérer la simplicité de son intelligence : la philosophie antique n'est pas d'accord sur l'existence même des idées, c'est-à-dire d'un ordre et d'un plan conçus par Dieu et réalisés dans le monde; et, quand elle l'affirme, elle semble faire de l'idée un principe indépendant de l'ouvrier divin qui l'a prise pour modèle. En un mot, dans la philosophie antique, rien n'est bâti encore; et les architectes ne s'entendent ni sur les fondations, ni sur le dessein de leurs constructions : dans la philosophie chrétienne, le plan est connu, les fondements posés, l'édifice élevé jusqu'au sommet; et les ouvriers n'ont plus qu'à en achever les détails et à en décorer l'intérieur.

Que si l'on cherche à expliquer ce phénomène unique dans l'histoire, par des causes indépendantes du christianisme, et par le progrès naturel de la raison humaine, on s'engage par là même, à donner la solution des deux problèmes suivants : en premier lieu, comment se fait-il qu'aucun progrès annonçant et préparant cette transformation, n'ait été opéré au milieu de tout l'éclat de la civilisation antique, depuis Platon jusqu'à l'ère chrétienne? Secondement, comment est-ce au moyen-âge qu'elle a pu s'accomplir, c'est-à-dire à l'époque qui, si on en retire l'action de l'Église, nous apparaît comme la plus violente, la moins préocupée des idées, la moins favorable à tout progrès intellectuel, que l'histoire nous offre depuis deux mille ans? Nier l'immense su-

périorité dogmatique de la philosophie du moyen-âge sur les systèmes de l'antiquité, c'est fermer les yeux à l'évidence : ne pas rapporter ce progrès ou plutôt cette révolution radicale à l'action du christianisme, n'est-ce pas admettre un phénomène sans cause? D'ailleurs, deux mots décident la question : que l'on compare les enseignements de l'Église, contenus dans ses symboles et dans les actes de ses conciles, avec les doctrines philosophiques du XIII[e] siècle; et l'esprit le moins exercé, reconnaissant dans celles-ci l'explication et la démonstration de ceux-là, confessera que, dans le monde philosophique comme dans le monde social, le christianisme a tout renouvelé.

Est-ce à dire qu'il ait absorbé la philosophie, et que sa puissante impulsion ne laisse plus rien à faire aux libres efforts de l'intelligence? Tout au contraire, en pénétrant, après bien des résistances, jusqu'au plus intime de la raison humaine, le christianisme y a déposé un principe de progrès, dont les développements successifs remplissent l'histoire moderne : et l'on peut, en comparant la philosophie des Pères de l'Église à la philosophie des docteurs du moyen-âge, mesurer le chemin parcouru en avant, pendant des âges où il semble que tout recule. Loin de nous l'intention de jeter quelque ombre sur la gloire de ces illustres défenseurs de la foi, que nous voyons, au milieu des sanglants combats livrés à l'Église, expliquer sa doctrine avec une raison si

ferme et si haute, de ces immortels fondateurs de la philosophie et de la théologie catholiques, qui, dans une société où l'écho des paroles de Platon retentissait encore, surent assurer à l'Église la royauté des intelligences! Mais nous ne leur ferons pas injure en remarquant que, s'ils ont jeté les bases et assemblé les matériaux de la philosophie chrétienne, ils n'ont ni pu, ni voulu l'organiser d'une manière définitive. Au temps où ils vécurent, une exposition élémentaire de la doctrine évangélique suffisait à l'enseignement des fidèles et à la réfutation du paganisme. Quand les philosophes ou les hérétiques attaquaient la foi par quelque côté, on les suivait sur le terrain qu'ils avaient choisi; et, sans engager une bataille générale, on acquérait plus de précision dans l'énoncé, plus de force dans la défense de chaque dogme particulier. Ainsi se préparait le moment où, la lumière ayant été tour-à-tour promenée sur toutes les parties de l'édifice, il serait possible d'en embrasser l'ensemble, et de constituer enfin la philosophie catholique, en faisant, dans les enseignements de l'Église, la part de ce que la raison explique, et de ce qu'elle doit accepter en silence. Toutefois, ce n'était pas là un travail d'un jour, ni qui se pût accomplir sans tâtonnements et sans erreurs. De là, chez plusieurs, des expressions mal définies, innocentes alors, mais qui durent être rejetées plus tard, à mesure que l'hérésie abusait de leur obscurité. D'autres, en passant de la philosophie de Platon

au christianisme, ne prirent peut-être pas assez de soin de laisser derrière eux tout ce que la doctrine et le langage de leur ancien maître contenait d'inconciliable avec les enseignements de l'Église. D'autres, au contraire, ne voyant dans la philosophie que ce qu'il y avait en effet de plus apparent en elle, sa violente opposition au christianisme, condamnèrent parfois la raison en des termes absolus qui rendaient impossible la constitution de la philosophie chrétienne. D'autres enfin, trop peu familiarisés avec les discussions philosophiques, ou bien énervés par une jeunesse passée dans les écoles des rhéteurs, employèrent à la défense du dogme chrétien des armes inégales à un tel combat. Saint Augustin lui-même, malgré la sûreté habituelle de sa doctrine, l'étendue de ses connaissances, la rare impartialité de son esprit, ne resta pas toujours irréprochable, surtout sous ce dernier rapport; et ses rétractations témoignent de la sévérité avec laquelle il jugeait lui-même les inexactitudes de sa plume brillante. D'ailleurs, condamné, lui aussi, à user sa vie et son génie en des luttes particulières, il ne put songer, non plus que ses prédécesseurs, à couronner ses travaux par une exposition générale et complète de la doctrine catholique.

A ces âges héroïques de la littérature sacrée succédèrent des années stériles en apparence, mais pendant lesquelles s'opéra mystérieusement le travail fécond d'où sortit enfin la philosophie

chrétienne. Les écrits des Pères, étudiés, rapprochés, éclairés les uns par les autres, se rassemblèrent comme d'eux-mêmes en un corps de doctrine, et fournirent aux discussions théologiques les matériaux les plus abondants. En même temps, détournés de l'amour des choses extérieures par le décourageant spectacle qu'elles offraient d'ordinaire, amenés ainsi à concentrer toutes leurs espérances sur l'Église, et toutes leurs méditations sur sa doctrine, des théologiens, non pas plus éminents, mais plus complets qu'autrefois, se formèrent dans les cloîtres, et embrassèrent dans des travaux d'ensemble le champ laborieusement préparé par leurs devanciers. Le premier grand ouvrage de théologie où se rencontra ce caractère synthétique fut *le livre des Sentences de maître Pierre Lombard:* et ce droit de premier occupant fut tellement respecté par ses successeurs que, tout en se séparant de lui sur plusieurs points (*Magistro in multis non assentitur*, dit saint Bonaventure), ils donnèrent à leur enseignement la forme d'un commentaire sur ce livre plus célèbre que remarquable, le laissant, du moins à titre de manuel, sous les yeux de leurs disciples. Ces commentaires, ainsi que les *Sommes* qui, sous un autre nom, contenaient les mêmes matières mises en œuvre avec la même méthode, passèrent en revue, énoncés avec précision, disposés avec ordre, soutenus avec énergie, les enseignements essentiels de la foi, et toutes les opinions considérables de la

théologie. En même temps, les formes sévères de la logique péripatéticienne étant universellement adoptées, il ne resta plus de place pour les développements éloquents qui rendent souvent si attachante la lecture des Pères, ni pour les déclamations de rhéteur qui parfois déparent leurs ouvrages. La théologie fut constituée comme la reine des sciences; et la philosophie, en devenant son instrument principal, en lui cédant la première place, n'eut à lui sacrifier que des prétentions, sans abdiquer aucun de ses droits.

Revenons à saint Bonaventure, dont le rôle a été si considérable dans cette phase de la théologie et de la philosophie chrétiennes. Nous n'aurons rien à dire sur les points de sa théodicée qui, quant au fond, sont définitivement acquis à la science, et se présentent, du moins depuis le christianisme, comme revêtus des caractères de l'évidence. Ainsi: que les créatures nous offrent deux méthodes pour nous élever à Dieu, l'*élimination* de ce qu'elles ont de négatif, et l'*élévation à l'infini* de ce qu'elles ont de positif; que les noms également appliqués à Dieu et à l'homme (bonté, justice, liberté, etc.) ne doivent être entendus rigoureusement que de Dieu, et ne doivent être étendus à l'homme ni d'une manière univoque, ni d'une manière purement équivoque, mais d'une manière analogique; que le monde soit produit quant à la totalité de sa substance; que Dieu connaisse et gouverne les choses qu'il a créées; ce sont là des vérités sur lesquelles

la philosophie chrétienne est unanime, et qui ne donnent lieu à aucune objection capable d'ébranler leur certitude. Nous n'y pourrions revenir que pour louer la précision avec laquelle notre docteur les énonce, la clarté avec laquelle il les explique, la force avec laquelle il les défend, et les démontre dans ce qu'elles ont de démontrable.

Il en est autrement des questions suivantes : comment Dieu connaît le monde; — si la non-éternité de la création peut être rationnellement démontrée; — si notre univers est le meilleur possible; — si la raison peut accorder la prescience divine avec la liberté humaine. Leur solution devant être, dans une certaine mesure, rangée parmi les opinions libres, chaque théologien catholique les traite à sa manière; et de là des théories diverses ou même opposées, soit quant à leur méthode, soit quant à leurs résultats. Sur tous ces points, notre docteur peut donc avoir et a en effet ses vues personnelles, dont la responsabilité lui revient tout entière, et sur lesquelles nous devons par conséquent dire ici notre pensée.

1° Nous croyons fermement, avec saint Bonaventure, que Dieu connaît ce qui n'est pas lui sans sortir de lui-même; qu'en conséquence les idées par lesquelles il le connaît sont *unum re;* qu'au contraire, *ratione*, c'est-à-dire suivant notre manière de concevoir, elles sont plusieurs, et même infinies en nombre. Mais, dans lequel

de ses attributs Dieu voit-il toutes choses, tant les possibles que les réelles? Est-ce dans sa perfection qui en est le modèle? ou dans sa puissance qui les peut réaliser? ou dans sa volonté qui les produit? Dans la seconde, répondent quelques philosophes, que réfute notre docteur. Dans la première, répond-il lui-même. Dans toutes les trois, devrait-il répondre, pour dire sur ce point toute la vérité.

Qu'est-ce à dire, en effet, qu'une chose est possible ? Cela veut dire, d'une part, qu'il n'y a rien dans son essence qui répugne à l'existence, qu'elle n'est pas un pur néant, qu'elle n'implique pas contradiction; d'autre part, qu'il y a hors d'elle une force capable de la produire. Et qu'est-ce à dire qu'une chose contingente est réelle? Cela veut dire que la cause capable de la produire agit actuellement pour la placer ou la soutenir dans l'être. Cela posé, Dieu saurait-il, touchant les possibles, tout ce qu'il en doit savoir, s'il les concevait seulement par leurs idées, comme étant à un certain degré l'image et l'imitation de la perfection absolue qui est en lui? Il connaîtrait, à la vérité, leur essence, c'est-à-dire leur possibilité intrinsèque, mais nullement leur possibilité extrinsèque, c'est-à-dire l'existence d'une force capable d'actualiser cette essence. Ce qui peut la lui apprendre, c'est le regard jeté, non plus sur l'idée, laquelle, suivant une remarque d'Aristote, est cause formelle plutôt que cause efficiente, mais sur la puissance infinie, en

qui réside la vertu de réaliser ce que se représente l'intelligence, en d'autres termes, de rendre actuel ce qui est concevable.

En second lieu, que Dieu connaisse pleinement, et sa perfection avec tous les degrés auxquels elle est imitable, et sa puissance avec tous les êtres auxquels elle peut s'étendre, connaîtra-t-il par là l'actualisation de quelques-uns d'entre eux? ou bien devra-t-il, contre ce qu'enseignent la philosophie et la théologie catholiques, sortir de lui-même, pour faire ce discernement du possible et du réel? Ni l'un ni l'autre: si la perfection et la puissance divines sont les deux principes de la possibilité, la volonté est le principe, tant de l'actualisation des possibles par l'acte essentiellement libre de la création, que de leur permanence dans l'être par l'acte conservateur. C'est donc là que Dieu voit les choses réelles, sans pour cela passer par un détour, comme semble le dire saint Bonaventure. Tout au contraire, c'est en les connaissant ainsi qu'il les voit très-directement là où elles sont; car, comme l'enseigne ailleurs notre docteur, elles ne sont pas hors de lui, tout en étant distinctes de sa substance: et si les possibles sont dans sa science et dans sa puissance, les actuels sont très-réellement et très-rigoureusement dans sa volonté.

2° On a vu avec quelle vivacité saint Bonaventure attaque l'hypothèse d'une création éternelle. Il va jusqu'à lui préférer, comme plus raisonnable et plus intelligible, celle qui pose une ma-

tière éternellement incréée, et à lui imputer une contradiction qui a dû, pense-t-il, la rendre inacceptable, même aux philosophes les plus médiocres. Saint Thomas, au contraire, range la non-éternité de la création parmi les dogmes que la raison ne peut démontrer, et doit accepter sur la foi de la révélation. Il consacre même un chapitre de sa *Summa contrà gentes* à montrer que les arguments sur lesquels on s'appuie pour prouver directement la vérité de ce dogme, ne sont pas concluants. Il n'a pas de peine à renverser plusieurs d'entre eux ; et, par là, il nous apprend à connaître un des défauts de la philosophie très-disputeuse de son époque, je veux dire le manque de discernement dans l'examen des raisons mises au service de la vérité, et la confusion qu'introduisait dans l'esprit ce mélange d'excellentes preuves, d'arguments probables, et de raisonnements sophistiques, dont ni saint Thomas lui-même, ni saint Bonaventure ne sont complètement exempts. Nous sacrifierons donc volontiers la preuve tirée de ce que l'acte créateur met dans la chose créée, *esse post non esse*. Outre qu'elle donne de la création une idée très-fausse, outre qu'elle établit seulement la non-éternité de chaque créature, et nullement la non-éternité de la création prise dans son ensemble, elle n'obtient ce mince résultat qu'en supposant, avec Aristote, l'éternité du temps, erreur que réfutera plus tard saint Bonaventure lui-même, et contre laquelle protestent également la notion même de

temps et celle d'infini rapprochées l'une de l'autre. Mais n'y a-t-il rien de plus dans l'argumentation de saint Bonaventure, et devons-nous renoncer à voir la philosophie étendre son pouvoir jusqu'à la démonstration d'une vérité de cette importance ? Malgré les doutes de saint Thomas, deux preuves restent debout. Nous avons déjà cité l'une, qui consiste à placer le défenseur de la création éternelle entre deux alternatives, dont la première (l'infinité actuelle des âmes) est une absurdité métaphysique, et la seconde (l'anéantissement des âmes après la mort ou la métempsychose) serait le renversement de toute morale. L'autre preuve, plus directe encore, sinon plus décisive, est fondée sur l'opposition que la raison établit entre l'idée du temps, divisible et successif, et celle de l'éternité, qui est un présent immobile; d'où il suit qu'introduire l'éternité dans la créature, et par là dans le temps, c'est mettre les contradictoires dans un même sujet. « L'antériorité », dit-il avec une parfaite justesse, « commence avec le temps. Dans l'éternité, il « n'y a pas d'avant ni d'après : le temps com- « mence nécessairement avec le monde, comme « la position avec le lieu, et le lieu avec le pre- « mier globe. Donc, de même que, demander si « le premier globe aurait pu être plus haut ou « plus bas, c'est ne rien demander, bien plus, « c'est supposer cette contradiction, qu'il peut y « avoir un lieu hors de tout lieu, et c'est se lais- « ser aller à la fausse imagination qui nous re-

« présente le monde comme situé dans un espace « local ; de même, dans cette question, si le « monde aurait pu commencer plus tôt, il y a une « contradiction, qui a sa source dans une fausse « imagination, laquelle nous représente, avant le « commencement du monde, une durée dans la- « quelle il aurait pu être placé. La raison de « cette fausse imagination est que, voulant nous « représenter une éternité infinie antérieure au « temps, nous l'entendons comme une durée « continue séparable en divers instants dans cha- « cun desquels le temps eût pu être placé. Mais « c'est là une complète erreur ; car l'éternité est « quelque chose d'absolument simple, où aucune « diversité ne peut entrer (1). » D'où il suit que, les choses éternelles étant simples et indivisibles, comme l'éternité même qui leur sert de mesure, placer l'éternité, à quelque titre que ce soit, dans la création, c'est faire disparaître de celle-ci la succession et la diversité ; c'est transporter au fini le mode d'existence de l'infini ; c'est, en un mot, diviniser le monde.

3° Dans la question de l'optimisme, saint Bonaventure a tout approfondi, tout résolu, en quelques raisonnements décisifs.

Il a sauvé la perfection de Dieu, en établissant que le monde, quant à la manière dont est réalisé le plan qui lui a servi de modèle, est le meilleur possible, ce qui revient à dire que Dieu agit en Dieu dans tout ce qu'il fait.

(1) *Sent.* L. I, dist. XLIV, art. 1, quæst. IV.

Il a défendu d'avance contre Leibnitz la liberté de l'acte créateur, en montrant que, quant au nombre des êtres, ou à leur degré de perfection, Dieu ne peut être tenu à faire un monde qui soit le meilleur possible, parce que, dans l'ordre des choses finies, il ne peut y avoir un *optimum* en acte.

Enfin, il a mieux entendu que Fénelon la sagesse et la bonté de Dieu, en faisant voir que les créatures raisonnables occupent une place nécessaire dans la création, en sorte qu'un monde où elles n'entreraient pas ne saurait être au nombre des possibles entre lesquels s'exerce le choix libre de Dieu. Comment la bonté (dans laquelle on est d'accord à chercher le motif de la création) aurait-elle poussé Dieu à faire son œuvre, s'il avait dû se borner à communiquer l'être à des substances qui ne pourraient pas jouir de ce bienfait, parce qu'elles n'en auraient pas conscience? Et que deviendrait sa sagesse qui lui défend de se proposer en agissant d'autre fin que lui-même et que sa gloire, si l'on supprime les témoins de cette gloire, et que l'on retire de la création les seules substances qui puissent la ramener à son auteur?

4° La question des rapports de la prescience divine avec la liberté humaine offre à notre docteur l'occasion d'employer, avec une hardiesse et une habileté remarquables, une méthode à la fois psychologique et rationnelle.

Lorsque deux vérités semblent se contredire,

on doit, pour les concilier, avoir recours à deux procédés qui se complètent l'un l'autre. On commencera par établir tour à tour chacune d'elles sur le fondement qui lui est propre, en joignant, s'il se peut, à la démonstration directe, l'énumération des conséquences absurdes ou funestes que leur négation entraîne. Et cela suffit pour imposer à la raison, au nom de la raison même, le devoir d'accepter simultanément l'une et l'autre, et de se résigner aux obscurités qui résultent de leur rapprochement. Puis, quand l'esprit, convaincu que la source de ces ténèbres est en lui-même, et non pas dans les choses, se sentira capable de n'être désormais troublé par nulle difficulté dans la possession tranquille du vrai, on essaiera de trouver, dans un examen plus approfondi des deux propositions, quelque moyen de les mettre d'accord. Et, comme nous sommes assurés que, si elles étaient parfaitement connues, il se ferait une pleine lumière où disparaîtraient toutes les ombres amassées entre elles, on a lieu d'espérer qu'en acquérant d'elles une idée plus claire et plus complète, on verra ces nuages s'atténuer peu à peu, sans toutefois se dissiper complètement.—Mais il y a un troisième procédé, plus rarement efficace, plus décisif aussi lorsqu'il est employé à propos. Il consiste, non plus à chercher simplement une conciliation entre les deux vérités qui semblent se combattre, mais à tirer de l'une la démonstration de l'autre, afin qu'on ne puisse plus désormais, sans une absur-

dité ridicule, parler de contradiction entre deux vérités liées l'une à l'autre par le rapport de principe à conséquence.

Saint Bonaventure, sans dédaigner d'autres explications plus timides, a suivi avec une parfaite sûreté cette marche aventureuse; et c'est à la perfection même de la prescience divine qu'il a demandé la preuve de la liberté. Pour cela, il a pris hardiment comme point de départ une des deux propositions, non la plus nécessaire, mais la plus immédiatement évidente; et, détournant un moment ses regards de l'autre, ne consultant que la conscience, il a dit : *L'homme est libre.* Puis, se reportant à la perfection et à l'infaillible vérité de la science divine, il a construit l'invincible argument que voici :

Dieu ne peut voir les choses autrement qu'elles ne sont en elles-mêmes (proposition évidente par la raison):

Or, en elles-mêmes, les actions humaines sont libres (proposition évidente par la conscience) :

Donc, Dieu ne peut prévoir les actions humaines autrement que libres; et sa prescience affirme la liberté, loin de la détruire.

CHAPITRE VII.

DES UNIVERSAUX ET DE L'INDIVIDUATION.

I. On a souvent répété que les universaux ont fait le sujet de toutes les recherches philosophiques au moyen-âge, en sorte que, si l'on retranche les interminables querelles des réalistes et des nominalistes, il ne reste plus rien de la scolastique tout entière. Cette opinion, quelle que soit l'autorité du nom sur lequel elle s'appuie, ne saurait être acceptée sans réserve : et peut-être suffit-il, pour douter de son exactitude, de constater qu'au XIIIe siècle, qui fut l'âge d'or de la philosophie catholique du moyen-âge, cette question n'occupe qu'une place secondaire dans les écrits de saint Thomas et de saint Bonaventure. Ce n'est pas que ces grands hommes en ignorassent les difficultés ou en méconnussent l'importance : mais ils pensaient avec raison qu'elle devait venir à son rang et à son tour ; et, si la destinée humaine, l'existence de Dieu, sa

nature, ses rapports avec le monde, problèmes toujours vivants et toujours pressants, les ont plus sérieusement préoccupés, plus longuement arrêtés que la question des genres et des espèces, on doit les louer d'avoir ouvert à la philosophie chrétienne de vastes perspectives, au lieu de l'enfermer dans l'étroit horizon d'un problème abstrait.

Il ne faut donc point s'attendre à voir notre auteur entrer dans l'inextricable labyrinthe des discussions auxquelles les universaux ont donné naissance. S'il a nettement posé la question, s'il l'a sainement résolue dans ce qu'elle a de principal, c'est assez pour sa gloire, et pour que cette partie de son œuvre ne dépare pas l'ensemble de l'édifice. Au milieu et au-dessus des longs plaidoyers par lesquels les systèmes rivaux s'attaquent et se défendent, il ne nous déplaît pas d'entendre une voix autorisée formuler en termes brefs et clairs le jugement du bon sens. Nous osons dire que ce rôle supérieur est celui de saint Bonaventure, et voici comment il s'en acquitte (1).

D'une part, les sens ne nous montrent que des individus. D'autre part, il est incontestable que nous avons des idées générales, et qu'elles sont l'objet exclusif de la science. Mais, pour que la science ne soit pas vaine, il faut que son objet soit réel : donc les universaux existent,

(1) *Sent.*, L. II, dist. XVIII, art. 1, quæst. III.

non pas seulement dans l'esprit, mais encore en réalité.

Pareillement, pour que le langage soit possible, et serve à désigner à l'esprit les choses que le sens n'a point perçues, il faut que chacun des termes généraux, dont il est à peu près exclusivement composé, soit affirmé d'une manière univoque de tous les êtres qu'il contient dans son extension : par conséquent, il faut que ce terme désigne une essence qui leur soit commune à tous, c'est-à-dire un universel, non imaginaire, mais réel; sans quoi, le langage sera un tissu d'équivoques, et les hommes se tromperont toutes les fois qu'ils croiront s'entendre.

Où donc réside cet universel dont la raison proclame, et dont l'expérience semble démentir la réalité? Est-ce dans la nature? Il y est, à la vérité, mais seulement en puissance. Il s'approche de l'acte à mesure qu'il se particularise, et ne l'atteint pleinement que dans l'individu. N'espérons donc pas de rencontrer ici-bas, à l'état de pureté et d'indépendance, ces essences que nous concevons comme simples et immuables, au milieu des changements et des divisions des êtres qui en participent. C'est dans la pensée divine qu'elles subsistent, comme constituant le plan des choses, l'ordre et l'unité dans leur multiplicité. Non qu'en Dieu la connaissance des genres exclue celle des individus : mais l'ouvrier divin qui a conçu son œuvre avant de la réaliser ne connaîtrait pas tout ce qu'il a mis en

elle, il y aurait dans le modèle moins qu'il n'y a dans la copie, si, dans ce modèle même, la multiplicité des êtres n'était ramenée à un certain nombre de types indépendants des individus dans lesquels ils se retrouvent. En Dieu donc, où le monde que la création réalise subsiste éternellement à l'état idéal, les universaux ont une existence distincte de celle des choses particulières. Et l'on reconnaîtra que cette existence n'est point vaine, si l'on songe qu'en Dieu, l'idée, au lieu d'être, comme en nous, la copie des choses, en est l'archétype éternel.

De savoir si les genres sont plus ou moins réels que les individus, c'est une question que notre docteur ne s'arrête pas à discuter, et qu'il ne juge pas fort importante. Il donne seulement le moyen de la résoudre, en disant que, sous le rapport de la simplicité et de l'incorruptibilité, une chose se rapproche d'autant plus de Dieu, réalité souveraine, qu'elle est plus universelle; et qu'au contraire, sous le rapport de l'actualité, elle s'en rapproche d'autant plus qu'elle est plus particulière.

Ainsi, saint Bonaventure se tient à une égale distance des excès de l'une et de l'autre école : et par sa lumineuse distinction du *réel* et de l'*actuel,* il est autorisé à proclamer la réalité des genres, sans pour cela s'engager à faire comparaître devant nos yeux l'homme en soi, l'animal en soi, respirant un air général, et se nourrissant d'aliments absolus.

II. Nous savons ce qu'il y a de commun dans les êtres : reste à chercher d'où vient ce qu'il y a en eux de singulier. Notre auteur, sur ce point, est beaucoup moins affirmatif que sur le précédent. Il expose l'opinion suivant laquelle le passage du genre à l'espèce et de l'espèce à l'individu s'opère par l'addition d'une forme spécifique et d'une forme individuelle : en sorte que, dans la forme de chaque être, se trouvent deux éléments qu'on peut, non pas séparer en réalité, mais distinguer rationnellement : l'élément commun, et l'élément propre. Il déclare que cette doctrine n'est pas de mince valeur, qu'elle est soutenue par des hommes éminents, qu'elle a son fondement dans l'autorité, le sens, la raison, qu'il n'oserait pas prendre sur lui de la déclarer fausse (1). Et cependant, ce n'est pas vers elle qu'il incline, mais vers une autre opinion dont il est l'auteur, et qui, pour être comprise, demande quelques explications sur la matière, et sur le rôle que saint Bonaventure lui fait jouer dans les choses.

Il entend par matière, non pas ce grossier assemblage de parties étendues et divisibles que nous offrent les objets corporels, mais tout ce qui concourt, comme principe potentiel, à la constitution d'une chose. Dans cette large acception, qui identifie la matière à la puissance, et la forme à l'acte, tous les êtres créés, qu'ils soient corps ou esprits, doivent assurément, ainsi que le sou-

(1) *Sent.*, L. II, dist. XVIII, art. 1, quæst. III.

tient notre docteur, être considérés comme contenant en eux-mêmes un principe matériel. Tous, en effet, sont sujets au changement ; et il ne suffit pas, pour expliquer ce caractère commun, de dire qu'étant tirés du néant, ils tendent d'eux-mêmes à y retourner : car, outre cette *vertibilitas* de l'être dans le néant, laquelle s'explique par un défaut et une pure privation, il y a encore chez eux des changements d'un état à un autre état, d'un lieu à un autre lieu, changements qui ne sont pas une pure privation, et dont la cause, par conséquent, doit n'être ni absolument positive, ni complètement négative. La matière seule réunit ces conditions. En outre, la forme est essentiellement active : ce n'est donc pas par elle que peut s'expliquer ce qu'il y a de passif chez tous les êtres, même chez les êtres raisonnables (1).

Cette première question résolue, on demande si la matière des êtres spirituels est la même que celle des êtres corporels (2). On arrivera sur ce point à des réponses différentes, suivant la nature des procédés qu'on aura employés pour arriver à la notion de matière. « Si l'on emploie la mé-
« thode d'élimination, entendant par matière ce
« qui reste après la soustraction absolue de toute
« forme, il ne saurait y avoir de différence entre
« une matière et une autre, car cette différence
« serait une forme et une détermination. Si

(1) *Sent.*, L. II, dist. XVII, art. 1, quæst. II.
(2) *Ib.*, dist. III, pars 1, art. 1, quæst. II.

« on la considère par rapport au rôle qu'elle « joue dans les êtres, elle est analogiquement la « même en tous, en tant qu'elle y soutient la « forme, considérée, soit sous la raison d'être, « soit sous la raison de mobile. Sous la raison « d'être, elle soutient : 1° dans les substances « spirituelles, la forme substantielle ; 2° dans les « corps supérieurs, la forme substantielle, et « la quantité ; 3° dans les corps inférieurs, la « forme substantielle, la quantité, et la contra- « riété. Sous la raison de mobile, elle sou- « tient : chez les premières, le changement dans « les influences et les habitudes ; chez les se- « condes, le changement dans la position locale ; « chez les troisièmes, le changement dans la po- « sition et la forme. A ce point de vue, les sub- « stances spirituelles (qui ne sont en puissance « que le moins possible, par rapport seulement « aux habitudes et aux influences, mais nulle- « ment par rapport à la position et à la forme) « sont celles où la matière joue le rôle le moins « considérable : et c'est pourquoi on va jusqu'à « les appeler immatérielles, et l'on dit avec rai- « son que leur matière n'est pas la même que « celle des corps, bien que, sous un autre rap- « port, on ait raison d'affirmer leur identité. La « philosophie inférieure, qui traite de la généra- « tion et de la corruption, considère la matière « comme principe de ces deux changements. A « ses yeux, la matière n'existe que dans les corps « qui sont soumis à la génération et à la corrup-

« tion; et elle est la même chez tous. Le phi-
« losophe supérieur considère la matière comme
« principe du changement local; et, reconnais-
« sant que tous les corps sont exposés de la
« même manière à ce changement, il conclut
« que la matière n'existe que dans les corps, et
« qu'elle est la même dans toutes les substances
« corporelles, supérieures ou inférieures. Enfin,
« le métaphysicien qui étend ses regards à toute
« chose créée, et principalement aux substances,
« y considère et l'acte d'être qui vient de la
« forme, et la permanence de l'existence substan-
« tielle, qui vient de la matière. Et comme ce
« terme *d'existence substantielle* désigne dans les
« esprits et dans les corps une communauté, non
« pas équivoque ou analogique, mais générique
« et réelle, qui ne saurait résulter que de la pré-
« sence d'un principe identique dans les uns et
« dans les autres, pour le métaphysicien la ma-
« tière est la même en toutes les substances. On
« le voit, ces diverses manières d'envisager la
« question ne sont point contradictoires. Mais
« comme le point de vue métaphysique est su-
« périeur à celui de toutes les autres sciences,
« ceux qui ont admis l'unité universelle de la
« matière ont mieux vu les choses en les regar-
« dant de plus haut (1). »

Mais la matière ne saurait exister en réalité à

(1) *Sent.*, L. II, dist. III, pars 1, art. 1, quæst. II. (Nous avons employé les termes mêmes de saint Bonaventure, en les abrégeant un peu.)

cet état d'indétermination pure où le métaphysicien la considère : car, à tout le moins, elle est déterminée par des conditions de temps et de lieu. Encore ces premières formes qu'elle a nécessairement reçues dès l'instant de sa création ne lui donnent qu'une organisation imparfaite, et ne satisfont pas pleinement sa tendance à l'acte. Aussi voyons-nous dans les livres saints, qu'après la parole créatrice qui pose le fondement des êtres, viennent successivement les paroles ordonnatrices qui établissent, dans cette masse informe, des distinctions et des différences d'où résulte l'harmonie. Par suite de ces déterminations de plus en plus précises, la matière des corps est devenue distincte de celle des âmes, et la matière des corps inférieurs de celle des corps supérieurs, en ce sens que chacune d'elles a été appropriée d'une manière irrévocable aux fonctions spéciales qu'elle devait remplir.

Etant donc admis que tout être créé résulte de l'union de la matière et de la forme, il importe de savoir laquelle des deux est le fondement de l'individualité (1). Problème en apparence presque insoluble : comment comprendre, en effet, que la matière, essentiellement indéterminée, soit, comme le veut Aristote, un principe de distinction ? D'autre part, il semble qu'il n'y ait pas de forme purement individuelle; car toute forme créée est telle par essence qu'il peut y avoir une

(1) *Sent.*, L. II, dist. III, pars 1, art. 2, quæst. III.

autre forme qui lui soit semblable. Il y a donc, selon notre docteur, une extrême improbabilité dans chacune de ces deux opinions exclusives; et l'on n'arrivera à aucun résultat, tant qu'on voudra demander à l'un des deux principes, pris indépendamment de l'autre, le secret d'une individuation qui résulte de leur union actuelle, et de leur appropriation réciproque. Ainsi, un cachet et un bâton de cire sont deux universaux par rapport aux empreintes qui en peuvent résulter : car ces empreintes ne sont autre chose que la même forme du cachet, plusieurs fois réalisée dans la même matière : et cependant ces universaux concourent à constituer l'individualité de chaque empreinte : la matière, en ce que chaque empreinte est reçue en un point différent de l'étendue totale : la forme, en ce qu'elle n'est pas reçue en ces divers points avec la même plénitude. « Si cependant vous demandez duquel des « deux principes résulte principalement l'indivi- « duation, il faut répondre que l'individu est « *hoc aliquid*, cette chose que voici. Il doit d'être « *hoc* surtout à la matière, laquelle donne à la « forme sa position dans le temps et le lieu : il « doit d'être *aliquid* surtout à la forme. L'indivi- « du, en effet possède et l'essence et l'existence. « La matière donne l'existence à la forme ; la « forme donne l'essence actuelle à la ma- « tière (1). »

(1) *Sent.*, L. II, dist. III, pars 1, art. 2, quæst. III.

Ainsi, se trouvant en présence de ces deux affirmations du péripatétisme scolastique : *que la matière est un principe d'individuation*, et : *que la forme est toujours un universel,* notre docteur a le courage de contester la première, mais se laisse gagner à la seconde. Par là, il accepte l'obligation de résoudre un problème ainsi posé : *étant admis que les principes constitutifs de l'être sont des universaux, en tirer les individus*. Et la théorie que nous venons d'exposer est un effort ingénieux pour sortir de cette inextricable difficulté.

Mais elle ne résout le problème qu'en apparence : et, si l'on y prend garde, on reconnaîtra que le concours duquel elle fait résulter l'individualité est purement fictif. En effet, pour reprendre l'exemple apporté par saint Bonaventure lui-même, d'où vient que la matière de la cire contribue à donner aux empreintes une existence individuelle? De ce que cette matière est étendue, et de ce que la forme du cachet vient successivement limiter et séparer les diverses parties de cette étendue. Or, si la matière de la cire est étendue, ce n'est pas en tant que pure matière (car la pure matière est absolument indéterminée, tandis que l'étendue est une détermination), c'est en tant que matière informée. Par conséquent, si la matière, dans l'exemple choisi et en d'autres semblables, est pour quelque chose dans l'individuation, c'est par ce qu'il y a déjà en elle de forme déterminée.

Secondement, à supposer qu'on admette cette théorie comme satisfaisante, du moins ne vaut-elle que pour les corps, dont la matière, par une irrévocable appropriation, est devenue, comme eux, étendue et divisible. Mais la matière des esprits, inétendue et indivisible comme la forme qu'elle soutient, comment pourra-t-elle, en recevant la forme universelle de l'humanité, la diviser au point d'en faire sortir l'indéfinie multitude des hommes? De quelque façon que cette individualisation s'opère, la matière n'y sera pour rien. En sorte qu'il faut revenir à la doctine de la forme individuante, doctrine manifestement absurde et contradictoire, si l'on admet que toute forme est un universel, doctrine parfaitement raisonnable et vraie, si l'on reconnaît, à côté des formes générales, des formes singulières, et si l'on conçoit en chaque être la coexistence d'une forme universelle qui permet de le ranger dans une classe, et d'une essence individuelle qui le distingue de tous les êtres de la même classe (1).

Qu'oppose-t-on à cette doctrine, et qu'est-ce enfin qui empêche saint Bonaventure de l'adopter, malgré la haute estime qu'il professe pour elle? Rien autre chose que ce principe: *Toute forme peut en avoir une autre qui lui soit semblable.* Mais la similitude laisse place à la distinction, et le principe sur lequel on s'appuie n'établit nullement que deux formes absolument identiques

(1) *Sent.*, L. II, dist. III, pars 1, art. 2, quæst. III.

puissent actuellement subsister. Dans le monde des corps, l'impénétrabilité garantit chaque individu contre toute invasion étrangère et toute confusion avec ce qui n'est pas lui. Dans le monde des âmes, les personnes sont distinctes par la liberté que chacun exerce à son gré, et dont le bon ou mauvais usage ne remonte ici-bas à aucune autre responsabilité que la sienne. D'ailleurs, si une expérience sans cesse répétée nous montre qu'on ne trouve nulle part deux corps ou deux âmes complètement identiques, n'en doit-on pas conclure que c'est le procédé constant de la nature de ne jamais produire deux choses qui puissent se confondre? Et cette loi ne s'explique-t-elle pas par la sagesse divine, qui, ne faisant rien d'inutile, ne laissant nulle place aux doubles emplois, nous permet de croire, avec Leibnitz, à *l'identité des indiscernables?* Enfin, à mesure qu'on s'élève des êtres où la matière est presque tout, à ceux où elle n'est presque rien (si elle y est encore quelque chose), on voit l'individualité se développer en raison inverse du principe matériel; à peu près nulle dans le minéral, où des circonstances accidentelles la font sans cesse paraître et disparaître; manifeste dans la plante, qui est réellement une unité vivante; complète dans l'animal qui, non-seulement la possède, mais a, du moins vaguement, conscience de la posséder; enfin élevée dans l'homme jusqu'à la personnalité et à la libre disposition de soi-même. Et de là encore la même conclusion ressort avec plus

d'évidence : à savoir, que l'individualité résulte non pas de la matière, qui plutôt lui fait obstacle, mais de la forme; et non pas de la forme universelle qui unit les êtres dans la participation à une essence commune, mais de la forme singulière, qui les distingue et peut seule leur donner l'actualité individuelle.

La doctrine de saint Bonaventure ne contient donc pas sur l'individuation la vérité tout entière. Telle qu'elle est, cependant, nous la croyons beaucoup plus soutenable et moins périlleuse que celle de saint Thomas, lequel admettant comme péripatéticien le double principe de la matière individuante et de la forme universelle, proclamant d'autre part l'immatérialité de l'âme, se trouve engagé par là à soutenir les deux thèses suivantes :

1° *Que, dans les substances purement spirituelles, il n'y a pas plusieurs individus de la même espèce, mais seulement des êtres qui peuvent être regardés chacun comme une espèce.* — A quoi il y a deux difficultés : l'une que l'Écriture et la tradition constante de l'Église établissent entre les anges une hiérarchie fort semblable à nos classifications en genres et en espèces : toutes ces substances supérieures forment bien par leur réunion un *genre,* puisqu'elles sont appelées anges d'une manière univoque : et ce genre, suivant la diversité des fonctions que les anges remplissent auprès de Dieu et des hommes, se subdivise en plusieurs classes, auxquelles on don-

nera le nom qu'on voudra (car le sage, dit saint Thomas, ne s'inquiète pas des noms), mais qui, sous une appellation quelconque, correspondront à ce que nous désignons par le mot *espèces*, et comprendront plusieurs individus. — L'autre difficulté est qu'en considérant chaque ange comme une espèce, c'est-à-dire comme un universel, saint Thomas s'expose au reproche de réaliser des abstractions, si souvent adressé aux réalistes exagérés, desquels il se tient fort éloigné d'ordinaire. Car il semble que ce soit à peu près le même de dire : Il y a un être réel et vivant que j'appelle l'*homme*, ou l'*humanité*; et de dire : Il y a un être réel et vivant que j'appelle l'*ange*, ou le *séraphin*.

2° *Que l'individualité des âmes résulte uniquement de leur union avec la matière corporelle.* Et, en effet, saint Thomas enseigne formellement que les âmes ne deviennent plusieurs que par leur entrée en divers corps. Mais de là il résulte que les âmes sont substantiellement *une*; que la distinction mise entre elles par leur infusion dans la matière est accidentelle et non essentielle; qu'enfin, après leur séparation d'avec le corps, elles perdent leur individualité en en perdant le principe, et retournent, pour s'y confondre, à la substance universelle de l'âme; que, par conséquent, le jour venu des peines et des récompenses définitives, il sera impossible de les faire sortir, les mêmes, de cet océan, pour leur rendre, par leur rentrée dans le corps, la distinction

personnelle qu'elles ont perdue en le quittant; car elles ne se sont pas simplement mélangées comme des eaux dont les molécules restent toujours distinctes pour l'œil infaillible de Dieu; mais elles se sont absorbées dans la plus parfaite de toutes les unités, l'unité substantielle, de laquelle un obstacle matériel les avait un temps séparées. Saint Thomas répond, à la vérité, que leur séjour dans le corps leur a fait contracter une individualité désormais inamissible : mais cela revient à dire, ou que l'âme, séparée du corps, conserve, en tant qu'âme, quelque matière qui lui devient inhérente et essentielle, ou que les âmes, en tant que formes pures, peuvent constituer dans la même espèce plusieurs individus distincts. Dans le premier cas, que devient la théorie de l'âme immatérielle? Dans le second, que deviennent la matière individuante et la forme universelle?

CHAPITRE VIII.

DE L'HOMME. — DES FACULTÉS DE L'AME. — DE L'INTELLECT AGENT ET DE L'INTELLECT POSSIBLE. — DE LA LIBERTÉ.

Aucune des questions qui ont pour objet la nature humaine n'est indigne d'arrêter l'attention du psychologue ; toutes cependant n'offrent pas le même intérêt, parce que toutes n'entraînent pas les mêmes conséquences. Les unes, en effet, se rattachent immédiatement au grand problème de nos destinées, et, suivant la manière dont elles sont résolues, influent d'une manière décisive sur la pratique de la vie. D'autres, au contraire, ne concernant directement ni la foi, ni les mœurs (1), ne sauraient occuper un rang aussi considérable que les premières dans une philosophie dont toutes les recherches sont entreprises *speculationis gratiâ, sed principaliter ut boni fiamus* (2).

Nous aurons toujours cette distinction présente

(1) *Comm. in Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars 1, art. 2, quæst. I, concl.
(2) Procem. *in Sent.*, quæst. III, concl.

à l'esprit dans l'examen des travaux psychologiques de saint Bonaventure : pour juger ce qu'il a fait, il convient de se rendre compte de ce qu'il a voulu faire. Sans doute, il a tenu à n'omettre entièrement aucun des points que ses contemporains discutaient dans les écoles; et, faisant réflexion que tout se tient dans l'ordre moral, il s'est arrêté quelque temps avec soin sur des questions *plus curieuses qu'utiles* (1). Il l'a fait d'ordinaire, en joignant à une profondeur de bon sens, qui, pour établir la vérité ou renverser l'erreur, va droit à l'argument décisif, la pratique habile et fidèle de cette méthode qui replie la pensée sur elle-même, pour nous apprendre ce qui se passe en nous *par une sorte d'expérience* (2). Mais, dans son opinion, comme, au reste, dans celle de tout penseur chrétien, si la religion et la philosophie s'accordent à nous recommander la connaissance de nous-même, ce n'est pas pour nous repaître d'un vain spectacle, mais afin de nous faire trouver dans cette connaissance le chemin de la perfection et de la béatitude; par conséquent, après quelques instants donnés aux questions curieuses, le théologien et le philosophe doivent se consacrer tout entiers aux questions utiles, et s'appliquer à connaître l'âme, afin de la pouvoir diriger.

Cette subordination des questions psycholo-

(1) *Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars 1, art. 2, quæst. I, concl.
(2) *Ib.*

giques aux questions religieuses et morales est un des caractères les plus constants de la philosophie du docteur séraphique. Nous en avons déjà rencontré un admirable exemple dans la persévérance qu'il met à interroger l'âme humaine pour lui faire rendre témoignage de sa ressemblance avec son auteur, et lui arracher l'aveu de ses aspirations vers l'infini. Nous allons bientôt en trouver une preuve nouvelle dans la prédilection qu'il manifeste, entre toutes les recherches psychologiques, pour la question de la liberté, et dans le soin minutieux qu'il apporte à en éclairer les détails.

I. L'homme, en tant qu'être raisonnable, est l'expresse image de Dieu, parce qu'il représente la divinité suivant son acte le plus noble qui est l'acte de l'intelligence, parce qu'il est capable de tendre immédiatement vers son auteur par l'intelligence et l'amour, enfin parce qu'il peut, en ajoutant à la ressemblance naturelle la *déiformité* que produit la vertu, devenir, en quelque façon, participant de l'essence divine (1). Mais cette similitude n'est point une identité de nature; et, pour détruire l'erreur des philosophes qui considéraient l'âme humaine comme formée de la substance même de Dieu, il suffit de faire remarquer qu'une telle doctrine rabaisse et détruit la

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. XVI, art. 1, quæst. I, fundam., et concl.

nature divine, en lui faisant jouer dans les âmes le rôle inférieur de matière, et, bien plus encore, en la souillant de tous les crimes qui déshonorent l'humanité déchue (1).

A la même erreur se rattache la théorie détestable que le Commentateur prétend placer sous le patronage d'Aristote (2), et d'après laquelle l'âme raisonnable serait numériquement la même en tous les hommes. La foi, la raison, l'expérience, contredisent également cette affirmation : la foi ; car cette identité ne laisse plus de place aux châtiments et aux récompenses que la religion nous annonce : la raison ; car, si l'on avoue (comme cela est manifeste) que les hommes, en tant qu'hommes, sont plusieurs et non un seul, le principe de leur distinction doit résider surtout dans ce qui constitue la perfection et l'essence de l'homme, c'est-à-dire dans l'âme rationnelle : l'expérience ; car c'est un fait manifeste que les hommes diffèrent entre eux par leurs pensées, non-seulement par celles qui ont leur origine dans la sensibilité, mais encore par celles qui ne se rattachent en rien aux sens ni à l'imagination (3).

L'âme humaine est naturellement immortelle, en ce sens qu'elle a reçu de Dieu, en vertu de son institution même, le don irrévocable de l'immortalité. Ce n'est pas qu'elle puisse, par sa vertu

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. XVII, art. 1, quæst. I, fund.
(2) *Ib.*, dist. XVII, art. 2, quæst. I, concl.
(3) *Ib.*, dist. XVIII, art. 2, quæst. I, concl.

propre, se perpétuer dans l'être, et qu'elle ait dans son essence le principe qui assure sa conservation éternelle. Mais les éléments qui la constituent (savoir, sa matière et sa forme) sont trop bien unis pour que Dieu veuille les séparer. Faite à l'image de son auteur, ce n'est pas seulement par la nature, mais aussi par la perpétuité de son être, qu'elle peut et doit lui ressembler. D'ailleurs, il faut nécessairement admettre une vie future, comme condition du rétablissement de l'ordre, violé en apparence ici-bas par l'impunité du mal et l'oppression de la vertu. Enfin, et c'est ici la raison principale et décisive, l'âme est immortelle, parce que, comme l'atteste le cri de la conscience, elle est faite pour la béatitude, laquelle, étant la réunion parfaite de tous les biens, contient, comme condition de leur jouissance et de leur possession paisibles, l'assurance de les conserver (1).

Peut-être blâmera-t-on saint Bonaventure de n'avoir pas donné place dans sa démonstration à la preuve célèbre tirée de la simplicité de l'âme; et l'on en tirera occasion de condamner, par ses conséquences, la doctrine qui compose la substance spirituelle de forme et de matière. Pour nous, quelle que soit la valeur de cette doctrine, nous serions disposé à louer notre docteur d'avoir passé sous silence un tel argument, et à nous

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. XIX, art. 1, quæst. I, fundam., et concl.

étonner qu'il ait pu jouir de quelque faveur dans des écoles chrétiennes. Emprunté au platonisme, il implique, si on le prend dans sa rigueur, l'erreur fondamentale qui dépare cette grande doctrine, je veux dire la négation du pouvoir créateur de Dieu. Il a pour corrélatif la doctrine de l'existence éternelle des âmes dans le passé; pour conséquence nécessaire, la rupture du lien de dépendance qui rattache l'homme à Dieu par le fond de son être. Que si on essaie de l'adoucir par des réserves en faveur de la puissance divine, on n'en peut pas faire disparaître cette idée très-fausse que Dieu agit pour anéantir, et se repose en conservant, tandis qu'il faudrait concevoir la conservation comme le prolongement de l'influence créatrice, et l'anéantissement comme la soustraction de cette influence, c'est-à-dire comme une simple abstention de la part de Dieu.

II. Chaque individu de l'espèce humaine possède une âme distincte, et n'en possède qu'une. Cependant, cette âme, simple en tant que forme, semble recevoir une foule de divisions qui en altèrent l'unité. C'est ainsi qu'on distingue en elle la mémoire, l'entendement, et la volonté; la partie cognitive et la partie affective; la raison supérieure et la raison inférieure; la raison spéculative et la raison pratique; l'appétit concupiscible et l'appétit irascible; la volonté naturelle et la volonté délibérative. Quelle

valeur doit-on accorder à ces distinctions? telle est la question que se pose notre docteur, et que, tout en y attachant une médiocre importance, il résout avec une sagacité parfaite. Suivant une voie moyenne entre ceux qui rejettent toute distinction réelle des facultés, et ceux qui les considèrent comme des essences différentes, il pense qu'elles ne sont ni de simples relations de l'âme à diverses classes d'actes, ni des accidents ou formes qui s'ajoutent à la substance, mais des pouvoirs ou instruments réellement distincts de la même substance. Telle est la différence qu'il faut admettre entre la faculté cognitive et la faculté affective. En effet, « lorsque nous « rentrons en nous-mêmes pour connaître, « comme par une certaine expérience, la conve« nance et la disconvenance des puissances que « nous avons en nous, nous trouvons que, dans « l'acte de la connaissance et dans l'acte de l'a« mour, nous recourons à des instruments dif« férents. Et si nous considérons l'usage de ces « puissances, il apparaîtra manifestement que la « différence de l'intelligence à la volonté est plus « considérable que celles de l'intelligence à la « mémoire, ou de l'appétit irascible à l'appétit « concupiscible. En effet, la mémoire et l'intelli« gence ont le même objet; l'une conserve ce « que l'autre acquiert; ou encore, l'une repré« sente, et l'autre juge. Semblablement, l'appétit « concupiscible acquiert, et l'appétit irascible « défend. Et parce que les deux premières fa-

« cultés sont nécessaires à la perfection de l'acte « cognitif, et les deux secondes à la perfection « de l'acte affectif, il faut les considérer moins « comme des puissances distinctes, que comme « des vertus diverses de la même puissance. Pour « éclaircir ceci par un exemple, représentons- « nous un ouvrier qui aurait deux instruments « divers pour deux actes principaux, une hache « pour fendre, un marteau pour fabriquer : cela « n'empêcherait pas qu'il pût se servir diverse- « ment de la hache elle-même, savoir, de son « tranchant pour fendre, et de l'autre partie « pour l'acte auquel elle est appropriée. Encore « bien que cette comparaison sensible pèche par « quelque endroit, elle peut aider à concevoir « comment toutes les divisions de l'âme sont su- « bordonnées à la distinction fondamentale des « deux puissances (1). »

Bien moins encore faudra-t-il considérer comme des puissances radicalement distinctes les différences de dispositions qui résultent, non d'une diversité de nature, mais d'une diversité d'état; en particulier, la division de l'âme en portion supérieure et portion inférieure : « Quand « notre raison se tourne vers les choses supé- « rieures, elle se purifie, et s'illumine, et devient « parfaite. Lorsqu'elle contemple les lois éter- « nelles et immuables de la puissance et de la

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars 1, art. 2, quæst. I, concl.

« justice divines, elle s'affermit et se fortifie dans « le bien. Mais, sitôt qu'elle se tourne vers les « choses inférieures, vers les sens et la chair, « elle est, en quelque sorte, abaissée et amollie. « C'est ainsi que ces deux raisons, identiques par « leur nature, sont distinguées sous le rapport « de l'énergie et de la dignité (1). »

III. Mais il est une autre distinction que son retentissement historique et sa valeur propre rendent digne d'un examen plus approfondi; c'est la distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible, distinction qui, depuis Aristote, a servi de formule aux doctrines les plus vraies comme aux erreurs les plus dangereuses sur la nature de l'âme humaine. Interprétée par Averrhoës, elle contient la partie idéaliste du panthéisme de Spinoza; interprétée par saint Thomas, elle est psychologiquement et théologiquement irréprochable. Lequel des deux a le plus fidèlement rendu la pensée du maître? Cette question demanderait un long examen; et peut-être l'étude approfondie du περὶ Ψυχῆς amènerait-elle à reconnaître que le docteur angélique a dû, pour rendre orthodoxe la théorie des deux intellects, modifier singulièrement la pensée d'Aristote. Ainsi se trouverait confirmé par un éclatant exemple notre regret de voir les plus

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars 1, art. 2, quæst. II, concl.

grands esprits du moyen-âge essayer si souvent entre l'Église et le Philosophe des conciliations impossibles.

Mais ce problème historique, inévitable, s'il s'agissait de saint Thomas, est à peu près étranger au sujet que nous traitons. En développant la distinction des deux intellects, notre docteur, libre de tout engagement envers le péripatétisme, n'a pas pour but de défendre la doctrine d'Aristote, telle qu'elle est dans Aristote lui-même, mais d'ôter tout péril à une formule presque universellement acceptée, en lui donnant les sens vrais et féconds qu'elle peut recevoir. En suivant notre auteur dans ce travail d'épuration, nous achèverons de connaître et nous pourrons juger sa doctrine sur la nature de la raison et l'origine de nos connaissances.

L'acte de la connaissance, suivant Aristote, est un fait complexe, dans lequel l'analyse distingue les éléments suivants : premièrement, le sens reçoit l'espèce sensible, c'est-à-dire la forme de l'objet dégagée de sa matière ; secondement, l'intellect agent abstrait et dégage des sensations l'espèce intelligible ; troisièmement, l'espèce intelligible est reçue dans l'intellect possible, et le rend intelligent en acte. — La fonction des deux intellects étant connue, on demande quelle est leur nature, et en quoi ils diffèrent essentiellement? Voici ce que répond saint Bonaventure (1) :

(1) *Comment. in Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars 1, art. 2, quæst. IV.

1° L'intellect agent doit être considéré comme étant *aliquid animæ*, et non pas une intelligence séparée, qui ne pourrait être que l'intelligence divine. — Sans doute, Dieu est la lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde. Mais, s'il est vrai que notre âme a reçu une puissance pour entendre, comme d'autres créatures ont reçu une puissance pour des actes différents, Dieu, bien qu'il soit l'agent principal dans l'opération de toute créature, a dû donner à chacune d'elles une force active au moyen de laquelle elle pût accomplir son opération propre, et, en particulier, à l'âme humaine un intellect agent à côté de l'intellect possible.

Par cette doctrine, saint Bonaventure sait, à la fois, maintenir ce grand principe catholique, que, sans la lumière incréée, sans la vérité éternelle, toute lumière créée s'éteint, toute vérité contingente est détruite; et sauver l'activité intellectuelle de l'homme, gravement compromise par la théorie qui, faisant de la raison quelque chose d'impersonnel, ne laisse à notre esprit rien de plus qu'une simple capacité de recevoir.

2° Il n'est pas vrai que l'intellect possible soit une puissance purement matérielle, et l'intellect agent une puissance purement formelle; et en voici la raison évidente : c'est que, suivant cette interprétation, l'intellect possible se retrouverait partout où se rencontre le principe matériel, supposition dont l'expérience fait voir la fausseté ridicule. — Mais il est vrai qu'encore que ces

différences se rapportent à tout le composé, l'intellect agent est approprié à la forme, et l'intellect possible à la matière, parce que dans l'un domine le caractère actif, et dans l'autre le caractère passif ou potentiel. — On voit qu'ici saint Bonaventure a voulu aller au-devant de l'interprétation grossière qui, selon la parole de Bossuet, *ferait l'âme corporelle ou la matière intelligente* (1).

3° Il n'est pas vrai que l'intellect agent soit l'intelligence considérée en elle-même, et l'intellect possible la même intelligence considérée comme unie à un corps. Car l'intellect possible se trouve aussi dans les substances séparées. — Mais il est vrai « que l'intelligence, en tant qu'elle a pour « fonction d'abstraire l'espèce intelligible, est en « quelque façon complète en elle-même, et *habile* « à accomplir son opération : tandis que la même « intelligence, en tant qu'elle a pour fonction de « recevoir, a besoin d'un complément et d'une « *habilitation* : et, comme c'est moyennant le « secours des images et des sens qu'elle est apte « à recevoir ce complément, l'intellect possible « est dans l'âme en tant qu'elle s'incline naturel- « lement vers le corps. Et de là il contracte une « double possibilité : l'une au regard de l'acte, « parce qu'il n'est pas toujours en acte à cause « des obstacles qui viennent du corps; l'autre au « regard des images par lesquelles il a besoin

(1) Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. IV.

« d'être excité : et il ne doit ces possibilités qu'à « son union avec le corps, quoique, de sa nature, « il existe aussi bien dans l'âme séparée que dans « l'âme unie au corps. » — Nous avouerons qu'ici la raison, d'ordinaire si droite et si lumineuse, de notre docteur, nous paraît s'égarer. On ne s'explique pas son éloignement pour la doctrine qui fait consister dans l'intellect agent toute l'intelligence de la substance séparée; doctrine assurément fort inoffensive, si, comme il l'enseigne expressément, l'intellect agent n'est pas la substance divine, mais quelque chose de l'âme. Et il semble impossible de saisir une différence bien réelle entre la thèse qu'il accepte et celle qu'il proscrit, comme aussi d'absoudre du reproche de contradiction ces deux affirmations dont son explication se compose : *que la possibilité de l'intellect vient de son union avec le corps*, et : *qu'un tel intellect existe dans la substance séparée.*

4° Enfin il n'est pas vrai que l'intellect agent soit la connaissance habituelle innée des vérités universelles, et l'intecllect possible notre esprit lui-même actualisé par cette connaissance. Car notre âme naît à l'état de table rase, et n'acquiert d'idées qu'à travers les sens et l'expérience. Est-ce à dire pour cela que notre intelligence reçoive tout des sens, et qu'ils soient, non-seulement la condition, mais la source de toutes nos idées? Rien n'est plus loin de la pensée de saint Bonaventure, ni plus opposé à l'esprit général de son

système. Il sait que l'âme conçoit des choses simples et universelles (par exemple, les axiomes des sciences et les principes des quantités) (1); il sait que ni les uns ni les autres ne peuvent être une abstraction des images, et n'entrent dans l'esprit par la porte des sens. Et c'est pourquoi il déclare que l'âme a en soi une lumière dans laquelle elle voit ces formes simples et ces vérités éternelles, et que cette lumière interne est la communication d'une lumière supérieure et immuable, dans laquelle nous nous souvenons de ces choses supérieures aux sens (2). Ainsi, notre esprit n'est pas seulement l'œil qui voit : grâce à la présence intime de Dieu, il est aussi la lumière qui éclaire : de la sorte, si les perceptions sensibles et les images sont nécessaires à l'exercice actuel de la pensée, la lumière intellectuelle, de son côté, est indispensable pour rendre intelligibles les choses qui ne le sont pas par elles-mêmes, c'est-à-dire les objets sensibles. Car, si la sensation, aussi parfaite chez l'animal que chez nous, ne donne cependant à celui-ci aucune connaissance, il faut bien admettre que le sensible et le sens ne sont pas par eux-mêmes intelligibles et intelligents, et que la connaissance ne peut résulter en nous que de la présence d'une lumière qui élève le sensible à la dignité d'intelligible.

Notre docteur n'accepte donc ni la théorie

(1) *Itinerarium*, cap. 3.
(2) *Ib.*

sensualiste, d'après laquelle, la connaissance ne contenant aucun élément qui ne soit donné par la sensation, on est condamné à nier toutes les vérités nécessaires, ni celle qui, supposant les idées actuellement présentes à l'âme dès l'instant de la naissance, ferme ainsi les yeux à l'expérience de tous les jours, et au spectacle, assez visible cependant, des développements graduels par lesquels l'esprit s'élève de l'ignorance au savoir. Il distingue profondément l'expérience de la raison, en insistant sur le besoin qu'a la première d'être éclairée par les idées et les axiomes de la seconde. En même temps, il n'a garde de méconnaître le rôle nécessaire des sensations et des images dans toutes les connaissances, même dans les plus hautes. C'est pourquoi, d'un côté il admet qu'au début de la vie intellectuelle, l'esprit est une table rase; de l'autre il fait voir que l'esprit a besoin de se replier sur soi pour apercevoir les idées universelles et les principes nécessaires qui l'éclairent. Et il explique ce merveilleux résultat de la réflexion par cette remarque profonde, que Dieu, en même temps qu'il est la source suprême de la vérité, est aussi ce qu'il y a de plus intimement présent à l'âme: en sorte qu'en se repliant sur soi, l'âme se tourne vers le soleil des esprits et augmente l'éclat de la lumière qu'elle porte naturellement en elle-même. On reconnaît ici les traits principaux de cette belle doctrine de la vision en Dieu que saint Augustin a empruntée au platonisme épuré par le dogme chrétien, que

Malebranche, en la popularisant par l'éclat de son style, a déconsidérée par ses exagérations idéalistes, à laquelle enfin Bossuet a donné sa forme la plus sublime et la plus précise, et Fénelon ses plus magnifiques développements.

IV. La volonté est une puissance de l'âme qui tend naturellement à une fin, délibérativement aux choses ordonnées à cette fin. Sa fin, c'est le bien, et plus expressément la béatitude : les choses ordonnées à cette fin, ce sont les actions libres. Il y a donc dans la volonté un élément nécessaire, qu'on peut définir une tendance générale à la béatitude, et un élément libre, qui est le pouvoir de choisir les moyens de satisfaire cette tendance. C'est ce qu'on exprime d'ordinaire en disant qu'il y a deux volontés en nous, par où il ne faut rien entendre autre chose, sinon que c'est une loi de la volonté de tendre au bonheur, et que c'est son privilége de choisir avec réflexion et liberté les chemins qui doivent l'y conduire (1).

Cette notion de la volonté contient quatre affirmations, que nous devons successivement examiner :

1° La fin de la volonté est la béatitude;

2° La volonté naturelle est fatale;

3° La volonté naturelle et la volonté délibérative ne sont pas deux facultés, mais une seule;

(1) *Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars I, art. 2, quæst. III, concl.

4° La volonté délibérative est douée de libre arbitre.

1° On a vivement attaqué la première assertion, au nom de la morale : on l'accuse de supprimer la distinction du bien et du mal, en n'assignant à la vertu d'autre mobile que celui auquel les méchants obéissent : et l'on soutient que la seule fin digne de l'homme est la perfection morale. Mais ces reproches ne sont fondés que sur une double confusion, entre le plaisir et le bonheur, entre la destinée présente et la destinée définitive. Non, sans doute, la destinée de l'homme n'est pas le plaisir, c'est-à-dire la satisfaction des grossiers besoins du corps. Sans doute aussi, la destinée présente de l'homme n'est pas le bonheur, pas plus que la destinée du soldat sur le champ de bataille n'est le repos. Mais consultons-nous nous-mêmes, et demandons-nous sincèrement si la vertu peut, à elle seule, donner une satisfaction complète et définitive aux besoins de notre cœur. S'il en est ainsi, et si par conséquent la destinée de l'homme est d'autant plus pleinement accomplie que sa vertu est plus parfaite, si, d'autre part, il est vrai que les épreuves de la sainteté ajoutent à sa grandeur, qu'on amène donc un de ces héros chrétiens qui ont égalé la gloire de Régulus par la rigueur de leurs supplices, en la surpassant par la beauté du mobile qui les faisait agir : qu'on prolonge pendant l'éternité sa sublime agonie, en égalant la persévérance de son dévouement à la durée de ses

tortures ; et qu'on ose dire, après cela, que cette âme héroïque est arrivée à la fin pour laquelle elle a été créée, et que la sagesse divine n'a plus qu'à jouir éternellement en paix de ce noble spectacle. Il faut bien qu'on le dise, si l'on persiste à combattre, au nom de la vertu désintéressée, l'enseignement de la philosophie catholique. Assigner aux êtres une fin digne de leur nature, leur donner tout ce qu'il faut pour qu'ils la puissent atteindre, c'est en quoi se manifestent la bonté, la sagesse et la justice de la Providence. Si donc la vertu est pour l'homme une fin adéquate à sa nature, et si la Providence lui donne largement, pour y parvenir, la raison, la liberté, la grâce, qu'a-t-il de plus à réclamer d'elle? — Répondra-t-on qu'encore que la vertu soit la fin de l'homme, il ne suit pas de là qu'elle doive rester sans récompense, que la raison conçoit une harmonie nécessaire entre la vertu et le bonheur, et que cette conception du mérite et du démérite nous garantit assez les sanctions de la vie future? Un tel aveu (s'il n'est pas la résurrection du paradoxe des stoïciens, qui, plaçant la vie heureuse dans la vertu même, s'engageaient à nous montrer leur sage jouissant d'une béatitude parfaite dans le taureau de Phalaris, et cependant quittaient la vie pour se soustraire à ses épreuves, comme on quitte une chambre dont la cheminée fume) (1), revient à

(1) Arrien, *Propos d'Epictète*, L. I, chap. XXV.

dire que tout n'est pas complet pour nous par la vertu, et qu'après elle il faut encore attendre quelque chose qui nous vient par elle. Entre cet aveu et la doctrine qui fait de la vertu le moyen obligatoire du bonheur, et du bonheur la fin promise à la vertu dans la vie immortelle, où est la différence? Il ne sert de rien de supposer deux hommes, l'un heureux sans vertu, l'autre vertueux sans bonheur, et de demander lequel des deux accomplit le mieux sa destinée. Car la seconde hypothèse n'est réalisée ici-bas que pour assurer le mérite de la vertu, et ajouter la gloire à la félicité qui lui est promise. Et, quant à la première, elle implique dans les termes mêmes une contradiction qui ne permet pas de raisonner sur elle. En effet, si le bien, pour un être quelconque, est la satisfaction de ce que sa nature (non pervertie) réclame, et si le bonheur, pour l'être raisonnable, est la conscience de cette satisfaction; si, en même temps, le besoin essentiel de la nature humaine est de retourner par l'amour et par une union intime à ce Dieu qui est son principe, il est manifeste que l'âme n'arrivera à cette union, et par cette union au bonheur, qu'en établissant entre sa volonté et la volonté éternellement droite et sainte de Dieu, une conformité qui sera la plus sûre marque de son amour et la plus haute perfection de sa vertu. D'où enfin il faut conclure qu'en assignant pour destinée à l'homme la béatitude qui réside dans la possession de Dieu, la philosophie catholique met toutes

choses en leur place, justifie la bonté divine, et, sans abaisser la vertu, l'explique et la rend praticable, en lui donnant pour terme l'infini qui est son principe.

Cette relation étroite et nécessaire de l'amour du bien au désir de la béatitude est admirablement exprimée par notre docteur dans le passage suivant, où il semble qu'il ait eu dessein de détruire par avance la chimère du *pur amour* des quiétistes : « On accuse l'acte de l'espérance de « faire obstacle à la perfection du mérite. Mais « cela est faux ; et même, comme dit l'Apôtre, « l'espérance naît de la perfection du mérite : « car plus les mérites sont grands et purs, plus « aussi l'espérance est ferme et certaine. Et, si l'on « objecte que la charité n'envisage pas la récom- « pense, il faut dire que cela doit être entendu « de la récompense créée, et nullement de la ré- « compense incréée, parce que la charité la plus « vive est aussi celle qui a le plus grand désir de « s'unir à Dieu et de le posséder. Or, la parfaite « espérance regarde surtout la récompense in- « créée. L'homme juste s'attend, par l'espérance, « à posséder dans *la patrie* celui auquel, dans *le* « *voyage*, il désire être uni par la charité. L'a- « mour le plus parfait est donc ici-bas toujours « uni à la vertu d'espérance. Et cette attente du « bien éternel n'est pas mercenaire, ne dimi- « nue pas le mérite, et ne rend pas la charité « moins pure, à moins que la pensée de l'homme « se replie et se concentre avec trop de com-

« plaisance sur le propre intérêt. Or, il en est « beaucoup qui attendent la béatitude et qui « cependant ne pensent guère à eux-mêmes, et « pensent beaucoup à Dieu (1). »

2° La seconde assertion : que la volonté naturelle, par laquelle nous aspirons au bien, n'est pas libre, énonce un fait attesté par la conscience. Tous les hommes non-seulement veulent être heureux, mais encore se sentent incapables de tendre d'une manière définitive et absolue au malheur. On peut vouloir souffrir; on peut, afin d'augmenter la grandeur du mérite par la difficulté de l'épreuve, s'imposer volontairement des douleurs qu'un disciple d'Épicure regarderait comme le comble de la misère; on peut, comme le font les saints, offrir à un Dieu qu'on aime des sacrifices dont l'amertume apparente cache une merveilleuse douceur que l'amour seul sait goûter et comprendre; on peut aussi, comme le font des insensés ou des lâches, se précipiter de désespoir dans l'abîme de la mort, pour échapper à des humiliations ou à des tortures auxquelles on ne sait pas résister. Car, en tout cela, le malheur, qui est l'objet immédiat de notre volonté, n'en est pas l'objet dernier et principal. C'est un moyen, et non une fin. Mais choisir le malheur sans compensation ni espoir, le mal absolu et sans mélange ni apparence de bien, vouloir se rendre malheureux pour le seul plai-

(1) *Sent.*, L. III, dist. XXVI, art. 1, quæst. I.

sir de l'être, c'est un délire qui n'est ni réel, ni possible.

3° Soit, dira-t-on : ce besoin du bonheur est naturel et nécessaire. Mais, dès lors, il n'est qu'un désir et non une volonté; il n'appartient pas à ce qu'il y a en nous de libre et de rationnel, mais à ce qu'il y a de fatal et d'instinctif; et sa place est parmi les impulsions irréfléchies de la sensibilité. — Nous ne saurions accepter une telle classification, ni consentir à donner ainsi un même nom aux choses les plus distinctes. Le désir est aveugle, la tendance au bonheur est éclairée. Je désire les choses les plus détestables, malgré la réflexion qui m'en révèle la honte et le danger. Au contraire, la réflexion, en s'y ajoutant, rend plus énergique la tendance au bonheur, et même il est vrai de dire que cette tendance est un des priviléges de la créature raisonnable. Le désir est contraint; il vient d'une force extérieure, à laquelle la volonté résiste parfois et peut résister toujours. Soit qu'on cède à cet entraînement, soit qu'on le réprime, on sent que ce qui a donné l'impulsion n'est pas le même que ce qui l'a suivie ou contenue. Ainsi, c'est sans ma volonté, peut-être malgré elle, que j'éprouve le désir de me venger; ma volonté est d'un côté, mon désir de l'autre. Au contraire, c'est toujours d'accord avec ma volonté que je souhaite d'être heureux. Je sens que je ne puis vouloir autrement, que toutes mes volitions reçoivent cette forme et sont soumises à cette loi, qu'enfin la volonté par la-

quelle j'ordonne un certain acte est précisément celle par laquelle je tends d'une manière générale à la béatitude. « Il faut donc admettre que la vo-« lonté naturelle et la volonté délibérative sont « une seule et même faculté, recevant des noms « distincts, suivant la manière dont elle opère. « Ainsi, c'est par la même puissance que j'aspire « à la béatitude et que je tends à telle vertu, ou « à tel bien ordonné à la béatitude. Mais, dans le « premier cas, on l'appelle naturelle, parce que « son appétit est immuablement incliné à la béa-« titude : et, dans le second, on l'appelle délibé-« rative, parce que, suivant le jugement de la « raison, elle peut choisir entre les contraires.

« Ainsi il y a une chose à laquelle la volonté « rationelle est inclinée de telle sorte qu'elle ne « peut tendre à son contraire. Mais il y en beau-« coup d'autres à l'égard desquelles la même « puissance est tellement indéterminée qu'elle « peut se porter aux opposés : et ainsi, en étant « naturelle, elle ne cesse pas d'être rationnelle « et délibérative, comme elle cesserait de l'être « si elle était tellement déterminée qu'elle ne « pût jamais incliner aux opposés (1). »

4° C'est ainsi que, malgré une certaine détermination générale de la volonté, nous sommes, dans nos actes particuliers, doués du libre arbitre, en vertu duquel nous avons le plein pouvoir, le *dominium* sur chacun de nos actes. La

(1) *Sent.*, L. II, dist. XXIV, pars 1, art. 2, quæst. 3.

volonté délibérative, à laquelle appartient ce pouvoir, a deux priviléges : le premier c'est qu'elle seule peut distinguer le juste de l'injuste, tendre au bien moral, parvenir à la vertu, parce que seule elle participe à la raison et peut concevoir la justice souveraine, qui est la source de tout droit : le second est que, seule, elle a l'empire sur son acte propre, et peut non-seulement arrêter l'organe extérieur, mais encore se réfréner elle-même ; ce qu'elle fait lorsqu'elle commence, en vertu de sa souveraineté et de son empire, à haïr ce qu'elle aimait auparavant. L'animal sans raison, au contraire (encore qu'il ait, en quelque façon, l'empire sur son acte extérieur, et le puisse parfois réfréner, comme on en voit un exemple dans les animaux domestiques), n'est jamais maître de son acte propre intérieur, c'est-à-dire de son appétit : et s'il peut être éloigné de la poursuite de ce qu'il aime par la crainte de quelque châtiment, il ne peut, du moins, se détourner lui-même de l'aimer (1).

Le libre arbitre n'est pas une puissance réellement distincte qui vienne s'ajouter en nous aux puissances cognitive et affective : il est la *résultante* (2) du concours de la raison et de la volonté. « En effet, pour qu'une puissance ait le « *dominium* sur ses actes, c'est-à-dire pour « qu'elle puisse les commencer et les inter- « rompre à son commandement, il faut qu'elle

(1) *Sent.*, L. II, dist. XXV, pars 1, art. 1, quæst. I.
(2) *Ib.* quæst. IV.

« puisse se mouvoir elle-même, et se réfléchir « sur son acte. Si elle ne pouvait pas se réfléchir « sur son acte, elle ne pourrait pas l'arrêter; « et si elle n'était capable de se mouvoir elle-« même, elle ne pourrait pas le commencer « quand elle voudrait. Or, se réfléchir sur soi « appartient à la vertu cognitive élevée au-dessus « de la matière, c'est-à-dire à la raison : et se « mouvoir appartient à la vertu appétitive qui « suit la raison. Afin donc que ce *dominium* soit « dans l'âme, il est nécessaire qu'elle ait la « raison et la volonté. Si elle n'avait que la rai-« son, elle pourrait faire réflexion sur son acte, « mais non pas le commander et le mettre en « mouvement. Et si elle n'avait que l'appétit, « elle pourrait bien produire son acte, mais non « pas le réfréner par réflexion : et, dans un cas « comme dans l'autre, elle n'aurait pas le *do-« minium* (1).

Que si l'on insiste pour savoir où réside principalement le libre arbitre, il faut répondre « qu'il est commencé dans la raison et achevé « dans la volonté. Et, comme une chose réside « principalement dans ce qui la consomme, on « peut dire que le *dominium*, le pouvoir de choi-« sir, consiste principalement dans la volonté (2). »

Le pouvoir de tendre au bien en vertu de sa propre initiative, fait la grandeur de l'homme, et la dignité du libre arbitre qui lui a été donné

(1) L. II, dist. XXV, pars 1, art. 1, quæst. IV.
(2) *Ib.* quæst. VI.

pour cette fin. Mais, comme l'infirmité de la créature se retrouve toujours par quelque endroit, le libre arbitre, soit dans l'homme, soit dans toute autre créature raisonnable, n'est pas et ne pouvait pas être naturellement inflexible au mal. Si, en effet, il était enchaîné au bien comme une pierre à la loi qui la fait tomber à terre, le libre arbitre ne serait plus libre, et ses actes ne seraient plus louables; et dès lors, il ne pourrait parvenir à la fin pour laquelle il a été fait, c'est-à-dire à une récompense de louange et de gloire. D'autre part, « si le libre arbitre était par sa na-« ture tellement puissant pour le bien qu'il ne « lui restât rien de cette possibilité du mal qui « est une impuissance, un tel libre arbitre, aussi « bien que la liberté divine, serait, par nature, « exempt de *vanité* et de défaut : donc, s'il est « de l'essence de toute créature d'être sujette à « cette vanité, un tel libre arbitre, ne participant « en rien du néant, n'en serait point tiré (1). » Ainsi, de même que notre raison, mélange d'ombre et de lumière, est comme un milieu entre la nuit profonde où dort la créature irrationnelle, et l'infinie intelligence de Dieu, de même, entre l'absolue impuissance de la brute, et la liberté divine, infiniment puissante et indéfectiblement sainte, se trouve le libre arbitre de l'homme, capable de tendre au bien pour lequel il est fait, mais exposé aussi à tendre au mal, c'est-à-dire au non-être d'où il sort.

(1) L. II, dist. XXIV, pars 1, art. 1, quæst. 1

Nous avons voulu, sur cette grave question du libre arbitre, laisser le plus souvent possible la parole à notre auteur, afin qu'on eût une idée distincte et complète de sa méthode psychologique. Nous terminerons par cette analyse la première et plus importante partie de notre travail. La liberté avec laquelle nous avons signalé ce qui nous a paru contestable garantit pour le reste la sincérité de notre admiration. Ces imperfections, d'ailleurs, ne sont ni assez nombreuses, ni assez graves pour déparer l'ensemble d'un système; et nous espérons qu'il nous aura suffi d'exposer, sur les principales questions de la philosophie spéculative, l'enseignement de saint Bonaventure, pour établir que le mysticisme chrétien n'est point hostile à la science. Il nous reste à faire voir qu'il n'est pas moins favorable à la vertu.

CHAPITRE IX.

PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA MORALE.

L'histoire de la littérature chrétienne nous offre ce fait digne de remarque, que, de tous les traités de morale inspirés par l'Évangile, les plus pratiques peut-être et les plus universellement populaires sont des livres ascétiques, spécialement composés pour les personnes engagées dans la vie religieuse. Nul ouvrage humain n'a instruit, consolé, fortifié un plus grand nombre d'âmes que l'*Imitation de Jésus-Christ;* et, de nos jours encore, ceux qui, dans la vie la plus active et la plus séculière, veulent s'occuper pour tout de bon du perfectionnement de leurs mœurs, choisissent souvent leurs maîtres parmi les auteurs qui ont écrit pour les contemplatifs du cloître. Il semble, je l'avoue, qu'un couvent soit un lieu mal choisi pour observer et diriger le monde, et que consulter un moine sur les obligations de la vie commune, ce soit l'in-

terroger sur ce qu'il ignore, ou du moins sur ce qu'il a dû oublier. — Toutefois, en y regardant de plus près, on cessera de s'étonner de rencontrer, chez ces exilés volontaires du siècle, cette expérience inattendue des choses de la vie active; et l'on reconnaîtra que les conditions particulières dans lesquelles ils sont placés, bien loin de les rendre étrangers aux réalités du monde, leur permettent de voir plus clair et plus loin que d'autres, tant dans l'essence de la vertu que dans les difficultés de l'éducation morale.

Il y a une certaine morale *politique* (1) et sociale qui règle les actions publiques des hommes, et mérite à ceux qui l'observent le nom d'honnêtes gens, c'est-à-dire d'hommes modérés, probes, bienfaisants, courageux. Ses prescriptions, auxquelles se réduisent à peu près l'enseignement du plus sage des Grecs et la doctrine du *de Officiis*, constituent-elles par leur observation la vertu véritable? Il s'en faut de beaucoup. Les relations de l'homme avec ses semblables sont régulièrement ordonnées : sa vie intérieure ne l'est pas. Or, la véritable vertu ne résidant pas dans les actes eux-mêmes, mais dans le principe interne qui les inspire, l'éducation morale est, avant tout, le perfectionnement de l'homme intérieur; et la meilleure morale est celle qui nous donne, touchant le point de départ, le but et les

(1) Voyez, pour l'explication de ce terme, PLOTIN., *Enn.* I, L. II.

moyens de ce perfectionnement, les idées les plus exactes et les plus complètes.

C'est à quoi surtout se sont attachés les moralistes chrétiens. S'inspirant également de leur foi religieuse, et de la nature humaine profondément étudiée, ils ont donné à ces trois questions, auxquelles la philosophie antique avait répondu par des erreurs ou des demi-vérités, leur solution complète; et par là ils ont assuré les fondements et élevé l'édifice de la vraie morale. — Selon la philosophie païenne ou incrédule, le point de départ de la morale, c'est la rectitude native de l'homme; d'où il suit que la vertu consiste, non à rectifier, mais à développer les tendances de notre nature. Selon les moralistes chrétiens, le point de départ c'est la corruption originelle de nos penchants, et l'inclination de notre volonté vers le mal; d'où il suit qu'avant de mettre en œuvre les matériaux avec lesquels nous devons nous efforcer de réaliser en nous le type idéal de la vertu, nous devons les purifier, et que le travail du perfectionnement intérieur est par-dessus tout un travail de réforme. — Selon la philosophie païenne, et en particulier selon la doctrine stoïcienne, le terme de notre perfectionnement, le type proposé à notre imitation, c'est *le sage*, modèle à la fois imaginaire et imparfait : imaginaire puisqu'il n'a jamais existé, ou du moins n'a jamais été connu, imparfait puisqu'après tout ce n'est qu'un homme. Selon les moralistes chrétiens, ce type, c'est le Christ, modèle

à la fois réel et parfait, parfait puisqu'il est Dieu, réel *puisqu'il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous*.—Enfin, selon la philosophie païenne, le moyen de la vertu, c'est l'effort solitaire de la volonté. Selon les moralistes chrétiens, c'est le concours de la grâce avec le libre arbitre, concours nécessaire pour que nous arrivions si haut en partant de si bas.—Ainsi, tandis que la philosophie païenne, dissimulant à l'homme, et la misère de sa nature, et la grandeur de sa destinée, rapproche à l'excès son but de son point de départ, et donne le nom de vertu à ce qui trop souvent n'en a que l'apparence, la morale chrétienne ne craint ni d'abaisser longtemps les regards de l'homme vers les profondeurs de sa corruption naturelle, ni de le décourager, en les reportant sur l'infinie pureté du modèle dont il doit s'efforcer de reproduire les caractères, ni d'imposer à la volonté, pour opérer cette merveilleuse transformation, de trop rudes efforts et de trop douloureux sacrifices. Car elle sait que l'homme n'est pas seul dans ce travail, et que Dieu, en nous faisant apercevoir ce but, en nous imposant l'obligation d'y arriver, a promis de nous aider à y tendre, et de suppléer par sa force à notre faiblesse.

Ces principes et ces procédés sont communs à tous les moralistes chrétiens; mais on les remarque surtout chez les écrivains ascétiques. Comme ils s'adressent à des hommes auxquels leur règle rend, pour ainsi dire, naturel l'accom-

plissement des devoirs extérieurs, en faisant disparaître jusqu'à la possibilité de leur violation, ils tournent tout leur effort vers la considération courageuse des misères de l'âme, vers une vue plus claire et plus sûre du type idéal de la perfection, vers la découverte des moyens et des industries dont l'usage peut nous conduire à la vertu. Séparés des choses du dehors, la vie intérieure est leur domaine; aussi l'ont-ils explorée dans tous les sens, et fécondée par une persévérante culture. Les dispositions intérieures une fois purifiées, la direction des actes extérieurs devient beaucoup plus facile; et, quand l'âme ainsi réformée est appelée, par les obligations de la vie active, à se répandre au-dehors, elle y transporte cette pureté de conscience, cette rectitude d'intention, cette énergie de volonté, dont ses exercices spirituels lui ont donné l'habitude. Et c'est ainsi que les écrivains ascétiques, véritables maîtres de la vie intérieure, alors même qu'ils ne semblent former que des moines, savent former des princes, des guerriers, et des citoyens, chez qui, sans doute, la sainteté ne nuira ni à la valeur, ni au patriotisme; tandis que, si c'est par le dehors qu'on entreprend le perfectionnement de l'homme, le principe de corruption qu'on aura laissé subsister au-dedans menacera sans cesse de détruire les belles apparences dans lesquelles on aura fait consister la vertu, et d'anéantir des résultats qui ne portent avec eux-mêmes aucune garantie de durée.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que saint Bonaventure, écrivant, pour ses frères en religion, des règles de vie intérieure, ait en même temps, et sans le savoir peut-être, donné d'utiles leçons aux gens du monde ; ni que *ce séraphin embrasé d'amour* ait décrit avec une finesse pleine de profondeur les vices et les travers de l'humanité. Ce serait une étude à la fois profitable et attachante de suivre ce grand esprit, descendant des hauteurs de la théologie aux plus humbles détails de la conduite des âmes. Obligé par le plan et les limites de cet opuscule de renoncer à ce travail, que nous gardons l'espérance de reprendre un jour, nous avons du moins cherché à recueillir, dans les écrits ascétiques de notre auteur, les traits principaux de sa morale. Ils peuvent se résumer dans les propositions suivantes que nous nous attacherons à expliquer et à défendre :

I. La charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même et des hommes pour Dieu, est le principe, le lien, la forme, et la fin des vertus. Toute vertu sans la charité est informe ; les vertus païennes et philosophiques l'ont été, parce que la charité leur a fait défaut (1).

II. Les vertus particulières sont un milieu entre deux excès ; mais il n'en est pas ainsi de la charité (2).

La charité n'est pas mercenaire, quant à la ré-

(1) *In Hexaemeron*, serm. VII.

(2) *Comment. in Sent.*, L. III, dist. XXVII, art. 2, quæst. V.

compense créée ; elle l'est, quant à l'espoir de la récompense éternelle ; et cette mercenarité ne diminue point son mérite (1) *.

III. La perfection, considérée comme état de vie, consiste dans la pratique des conseils évangéliques, qui sont : l'obéissance, la pauvreté, la chasteté. C'est pourquoi la vie religieuse est plus parfaite que la vie séculière (2).

IV. La vie contemplative est supérieure à la vie active : mais celle-ci est la préparation nécessaire à celle-là ; et une vie dans laquelle l'action ne ferait pas obstacle à la contemplation serait la plus parfaite de toutes (3).

L'amour et le soin du prochain jouent un rôle nécessaire, aussi bien dans la vie contemplative que dans la vie active (4).

V. Les principaux moyens d'arriver à la sainteté, c'est-à-dire à la perfection de la charité, sont (outre les sources de grâces que l'Église nous offre dans les sacrements) l'humilité, la prière, la méditation de la vie du Christ et des saints, la mortification des sens (5).

I. Saint Bonaventure prend un soin particulier de marquer et d'expliquer le caractère essentiel

(1) *Comment. in Sent.*, L. III, dist. XXVII, art. 2, quæst. II.

* Ce point a déjà été traité au chapitre VIII avec des développements qui nous dispenseront d'y revenir ici.

(2) *Apologia pauperum*, passim.

(3) *Stimul. amor.*, pars III, cap. 9.

(4) *Ib.* cap. 7.

(5) *Opuscula spiritualia*, passim.

qui distingue la vertu chrétienne de la vertu païenne : et il le fait avec une modération et une force admirables. Il n'a garde de prétendre que l'antiquité n'a connu et pratiqué aucune vertu. Pendant que « les législateurs remplissaient la « Grèce de beaux préceptes, et enseignaient à « sacrifier l'intérêt particulier, et même la vie, à « l'intérêt de l'État (1), » que les philosophes faisaient de la vertu le sujet favori de leurs études, qu'Aristote, approfondissant la nature des habitudes vertueuses, voyait leur essence et leur loi dans l'égal éloignement de deux excès, que, dans *la noble école de Platon*, s'établissait la belle division des vertus en prudence, justice, force, et tempérance, que Plotin complétait cette classification, en l'adaptant aux divers degrés de la vie active et de la vie contemplative, qu'enfin les stoïciens poussaient jusqu'au paradoxe la glorification de l'honnête, en même temps l'amour de la patrie, la piété filiale, l'amitié inspiraient ces grandes actions, ces illustres dévouements, dont l'éclat, après tant de siècles, n'est pas encore affaibli.

Si cependant nous voulons examiner plus attentivement les mœurs antiques, nous serons étonnés de voir, chez les plus grands hommes, de honteuses faiblesses déshonorer, pour ainsi dire, les plus héroïques actions. Nous rencontrerons la cruauté envers les esclaves unie à l'ardent amour

(1) Boss., *Discours sur l'Histoire universelle*, 3e partie, chap. 5.

de la patrie, et les plus nobles devoirs de la piété filiale accomplis par des âmes prostituées aux voluptés de la chair. Et, cherchant en vain dans l'antiquité quelque chose d'analogue à ces types complets de perfection morale que la vénération des peuples chrétiens, d'accord avec l'autorité de l'Église, a consacrés sous le nom de *Saints*, nous conclurons que les peuples païens, tout en connaissant, honorant et pratiquant plusieurs vertus particulières, sont restés étrangers à *la vertu* dans le sens plein et absolu du mot.

A quoi tient cette infirmité des vertus antiques? Saint Bonaventure nous en révèle la cause profonde : il leur a manqué la charité, qui doit être le principe inspirateur, le lien, la fin, en un mot la forme de toutes les vertus (1), et sans laquelle l'âme ne saurait, dans la vie présente, s'élever à la hauteur de son immortelle destinée, qui est la béatitude dans l'amour. D'où il est résulté que les plus grandes actions de l'antiquité païenne n'ont eu qu'une valeur temporelle, et que, tout en remplissant la postérité de leur gloire, elles demeurent stériles pour la vie éternelle.

En effet, les actes dont se compose la vie morale peuvent avoir, suivant l'intention dans laquelle ils sont accomplis, deux valeurs fort distinctes. Premièrement, ils peuvent être bons et louables en eux-mêmes, lorsqu'ils sont inspirés par de nobles sentiments; et c'est pourquoi qui-

(1) *Sent.*, L. III, dist. XXXVI, art. 1, dub. 3.

conque se dévoue pour sa patrie, quiconque augmente, en triomphant d'une passion, sa liberté et sa dignité morale, trouve dans l'admiration publique, comme dans le témoignage de sa conscience, une récompense méritée. Le voyageur qui franchit le défilé des Thermopyles aime à faire retentir du nom de Léonidas les échos de ce lieu consacré par un dévouement héroïque ; et nous applaudissons de grand cœur au noble orgueil avec lequel Auguste, pardonnant à des ingrats, s'écrie :

Je suis maître de moi, comme de l'univers.
Je le suis, je veux l'être. O siècles! O mémoire!
Conservez à jamais ma dernière victoire!.....

Secondement, si la destinée de l'homme n'est pas enfermée dans la vie présente, l'acte vertueux n'atteindra sa perfection qu'autant que ses conséquences se prolongeront au-delà des limites de ce monde. Or, il est manifeste que les actes d'un être raisonnable ne peuvent avoir de valeur pour le conduire à une fin de l'ordre moral, qu'autant qu'ils sont dirigés vers cette fin dans l'intention de l'agent lui-même. Donc, puisque notre fin est de posséder Dieu, les actes les plus vertueux ne nous vaudront cette possession éternelle qu'à condition d'être inspirés par le désir de la mériter ; ce que la théologie chrétienne exprime en disant que, pour nous élever à une fin surnaturelle, il faut que la vertu ait aussi un principe surnaturel. Ce principe surnaturel est la charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même,

et des hommes pour Dieu. La charité est la forme de toutes les vertus, parce qu'elle leur donne leur perfection : et elle en est le lien, parce que, nous unissant immédiatement au souverain bien (1), elle ne nous permet pas de donner aux passions et aux vices la plus petite partie de nous-mêmes. Elle comprend l'accomplissement de tous les devoirs; et la vertu qu'elle inspire est complète dans ses applications, en même temps que parfaite dans son principe. Saint Augustin a donc parlé avec l'exactitude de la théologie, et non avec l'exagération de l'éloquence, lorsqu'il a dit au chrétien: *Ama, et fac quod vis*. Et saint Bonaventure, en enseignant que toutes les vertus ne sont que des fonctions diverses d'un amour toujours le même dans son essence (2), n'a pas

(1) *Sent.*, L. III, dist. XXXVI, art. 1, dub. 6.

(2) Charitas, cum se extendit ad diligendum proximum, dicitur dilectio proximi. Cum ejus miseriæ compatitur, misericordia appellatur. Cum ejus bono congaudet, congratulatio vocatur. Cum æquanimiter adversa tolerat, patientia dicitur. Cum benefacit se audientibus, benignitas nuncupatur. Cum non extollitur in prosperis inaniter super se, humilitas reputatur. Cum obtemperat superioribus ut justum est, obedientia est. Cum exsecratur turpia, castitas est. Cum resecat turpia corporalis necessitatis, sobrietas est. Cum divitias abjicit, paupertas est. Cum ad pauperes eas liberaliter effundit, largitas est. Cum tædio expectationis promissarum non frangitur, longanimitas est. Cum inter bonum et melius, inter malum et pejus discernit, prudentia est. Cum jus suum cuique tribuit, justitia est. Cum delectationibus non emollitur, temperantia est. Cum duris non terretur, fortitudo est. Cum credit credenda, fides est. Cum sperat speranda, spes est. Unde et spiritus Sanctus et unicus et multiplex dicitur : quia cum in se unus sit, diversa dona tribuit... sicut aliqua nobilis et efficax medicina diversas curationum effectus operatur, vel virtutem confert varia operandi. (*De profectu Religiosorum*, L. II, cap. 24.)

cédé au vain désir de les ramener de force à une unité artificielle : il n'a fait qu'exprimer fidèlement la réalité des choses, et la transformation que le christianisme a opérée dans la vertu.

Or, cette pensée de Dieu qui domine et remplit la vie chrétienne, ce souffle d'amour qui élève si haut le vol de l'âme humaine, cette forme suprême qui marque d'un sceau divin les actes déjà *informés* par les vertus particulières, tout cela se retrouve-t-il dans cette civilisation grecque et romaine que le christianisme est venu corriger et remplacer? faut-il croire que la charité, telle qu'on l'a définie plus haut, eut sa place dans la philosophie, dans la religion, dans la société antiques? ou devons-nous reconnaître, avec saint Bonaventure, qu'elle est le privilége et comme le trait caractéristique de la vertu chrétienne? C'est là une question de fait qui mériterait un examen proportionné à son étendue, à son importance historique, à la gravité de ses conséquences. Pour nous, qui ne pouvons ni l'éviter, ni la traiter ici avec tous les développements qu'elle comporte, nous devons nous contenter d'indiquer sommairement les raisons qui nous font accepter, sur ce point, l'enseignement de notre docteur.

Disons d'abord qu'il ne saurait être question, si l'on retient le vrai sens du mot *charité*, de l'appliquer à la piété populaire des anciens, et aux sentiments qui les animaient dans les actes

de leurs cultes nationaux. Que les anciens aient craint et honoré leurs dieux, qu'ils les aient même aimés parfois jusqu'à se dévouer pour défendre leurs temples et sauver leurs images, c'est un fait dont l'histoire dépose. Mais la charité n'est pas l'amour *des dieux*, ou de *deux dieux*, ou d'un faux Dieu ; c'est l'amour du Dieu unique et véritable. Comment donc ce sentiment eût-il pu prendre naissance et se développer parmi des cultes d'où son objet était absent? Car, encore bien qu'il restât au fond de la mythologie grecque quelque obscur souvenir de l'unité du souverain être, ce n'était pas à ce Dieu oublié que les nations adressaient leurs hommages. Et de plus, si c'est le propre de la charité d'être la source et le lien de toutes les vertus, comment ce nom pourrait-il convenir à une piété qui forçait d'adorer, sinon d'imiter tous les crimes? Si donc il est manifeste, d'une part, que le vrai Dieu est le seul objet de la charité ; d'autre part, que le vrai Dieu n'était point l'objet du culte païen, il semble qu'il y ait contradiction dans les termes à prétendre retrouver un tel sentiment dans une telle religion. Et, si l'amour de Dieu a été connu des anciens, c'est chez les seuls philosophes que nous devons espérer de le rencontrer.

Mais ici encore il faut éliminer les systèmes philosophiques dont les dogmes excluent la possibilité de cet amour. Le dieu d'Aristote, étranger au monde, les dieux d'Epicure, oisifs et *nuls pour*

l'humanité (1), le dieu-nature des stoïciens, substance universelle qui se développe sous les lois d'une inexorable fatalité, ne sauraient être l'objet de la charité véritable : ils n'aiment pas, et ne méritent pas qu'on les aime. Le platonisme, légitime héritier des tendances élevées de la philosophie socratique, est peut-être la seule des doctrines antiques où l'amour de Dieu puisse trouver sa place. Si donc Platon, suivant jusqu'au bout sa féconde méthode, à enseigné à ses disciples ce grand devoir de la vie humaine, nous accueillerons avec joie ce témoignage que *le divin philosophe* aura rendu par avance à la vérité d'une religion dont toute la morale est fondée sur cet amour. Mais nous craignons que ce ne soit une vaine espérance, et que saint Augustin, en disant que, pour Platon, *philosopher c'est aimer Dieu*, n'ait complété le platonisme avec des idées d'une tout autre origine. Il est bien question, dans Platon, d'honorer les dieux et de leur obéir; mais cet aveu de leur puissance est fort loin de l'amour. Il est question de leur rendre grâces; mais combien cet hommage rendu à leurs bienfaits est incomplet, de la part d'une âme qui croit être éternelle et ne devoir son existence qu'à elle-même! Il est question de devenir semblable à Dieu, et de rapporter de la contemplation du beau une puissante excitation à la vertu ; mais cet amour de l'idéal ressemble beaucoup plus à l'en-

(1) TERTULLIEN, Apolog., § 47.

thousiasme de l'artiste pour les types qu'il conçoit et qu'il veut reproduire, qu'à la charité du chrétien qui aspire à se dévouer pour Dieu, et qui voit surtout dans la vertu un moyen de témoigner au créateur la sincérité de son amour par la fidélité de son obéissance. En somme, si Platon s'approche sans cesse d'une vérité qui semble le couronnement nécessaire de son système, sans cesse il s'arrête avant de l'avoir atteinte : et, si l'on peut croire qu'il a pressenti la charité, comme tant pas d'autres choses, il ne paraît qu'il l'ait distinctement connue, ni explicitement enseignée.

En outre, lorsqu'il s'agit de doctrines morales, l'enseignement est peu de chose, si les actions n'y ajoutent la force de l'exemple : et ce n'est rien d'avoir parlé d'aimer Dieu, si cette parole est restée stérile pour ceux même qui l'ont prononcée. C'est ici surtout que les faits donnent raison à notre docteur, lorsqu'il affirme que la charité a manqué aux vertus des anciens philosophes. Les plus éminents d'entre eux, ceux qui pouvaient aimer Dieu, sans désavouer leur système, ceux qui ont eu de la divinité l'idée la plus pure, ceux-là même parlent *des dieux* aussi souvent que *de Dieu* : ils se prosternent devant eux, ils leur élèvent des autels, ils enseignent à les honorer, ils laissent usurper par des créatures ce nom incommunicable, et les honneurs que ce nom entraîne après lui : ils font chaque jour à la superstition publique des concessions que les tortures n'ont pu arracher à nos mar-

tyrs, et que la langue chrétienne a flétries du nom d'apostasie. Voilà comment ils ont vécu : et, quelles que soient les contradictions de la nature humaine, je ne saurais croire que, dans le temps même où ils s'agenouillaient devant de fausses divinités, ils aimassent le vrai Dieu de cet amour sincère, souverain, fécond en toute sorte de vertus, qui seul obtient dans la doctrine chrétienne le nom de charité.

Il est donc vrai que l'antiquité païenne n'a pas aimé Dieu; et en cela sa vertu a été incomplète, puisque, sous son règne, l'âme destinée par sa nature à entretenir avec son créateur un commerce d'amour, a négligé ce devoir, et profané ce sentiment en le détournant de son légitime objet. Elle n'a pas aimé Dieu; et sa vertu a été *informe*, puisqu'elle n'a été ni produite par le principe, ni dirigée vers la fin qui pouvaient la rendre parfaite et féconde. Elle n'a pas aimé Dieu; et dès lors, ne pouvant rien comprendre à cette effusion de charité qui, après s'être élevée jusqu'à Dieu, redescend ici-bas pour se répandre sur tout ce qu'Il a créé, elle n'a guère aimé les hommes qu'autant que des liens spéciaux de patrie, de famille, d'amitié, de sympathie, les attachaient à elle ; et elle a ordonné des combats de gladiateurs, et des supplices d'esclaves, de la même bouche dont elle se plaignait d'avoir perdu la journée où elle n'avait fait de bien à personne.

II. Cette analyse du principe de la vertu véritable permet à saint Bonaventure de pénétrer plus avant dans son essence, et de faire la part du vrai et du faux dans la théorie péripatéticienne qui la définit un milieu entre deux excès. Notre auteur approuve avec raison la définition du Philosophe, appliquée aux vertus pour lesquelles elle a été faite, c'est-à-dire aux vertus qui ont leur principe et leur fin dans le monde créé. Car, toute disposition bonne ou mauvaise de l'âme étant un amour, et toute créature ne méritant cet amour que dans de certaines limites, la vertu, à son égard, consistera à atteindre ces limites sans jamais les dépasser. Mais si la nature, qui ne fait rien en vain, a mis en nous une puissance presque infinie d'aimer, si, d'autre part, l'objet premier et essentiel de notre amour est un être infiniment aimable, la modération dans cet amour serait aussi criminelle qu'elle est louable dans tous les autres; et, bien loin de réfréner l'ardeur ou de limiter l'étendue de notre affection pour Dieu, nous devons nous affliger de ce que l'imperfection de notre nature ne nous permet pas d'offrir à Dieu un cœur assez grand pour le contenir tout entier (1). Ainsi se concilient dans la morale chrétienne la raison procla-

(1) Habent modum inter superfluum et deminutum omnes virtutes cardinales seu politicæ; ex hoc ipso quod habent objectum creatum, et finitum. — Sed charitas modum illum non habet, quia objectum ejus est immensum et infinitum. (*Comment. in Sent.*, L. III, dist. XXVII, art. 2, quæst. V.)

mant que le bien absolu a pour essence, non la limite et la mesure, mais l'infinité; et l'expérience, qui nous montre que la vertu devient presque toujours un vice dès qu'elle dépasse certaines bornes.

III. Si c'est dans l'amour que consiste la vertu, et si la grandeur de l'amour se mesure à la grandeur des sacrifices qu'il inspire, la vie la plus parfaite sera celle dans laquelle l'âme aura le plus complètement renoncé aux choses qui lui sont naturellement le plus chères, mais qui peuvent la tenir éloignée de Dieu. Or, la triple concupiscence dont parle l'apôtre saint Paul, et dont l'effet est de faire naître dans notre cœur un amour rival de l'amour divin, a pour objet et pour aliment les richesses, les plaisirs des sens, les honneurs du monde, et cette liberté qui soustrait l'homme à toute dépendance et laisse au *sens propre* un empire absolu. Non pas que toute jouissance, toute possession, toute indépendance, nous séparent nécessairement de Dieu, et soient en conséquence absolument condamnées par sa loi : mais ces trois choses sont du moins un obstacle à la parfaite union de l'âme avec Dieu, tellement qu'il faut toujours s'en tenir détaché par le cœur, et en user comme n'en usant pas. Par conséquent, nous rendrons, dès ici-bas, notre union avec l'être infini d'autant plus parfaite, que nous nous serons plus complètement affranchis de ces entraves, et que nous aurons plus com-

plètement renoncé à réserver pour nous quelque chose de nous-même : et ce sacrifice, s'il n'est pas un précepte de vertu, est du moins un conseil de perfection. C'est donc avec raison que saint Bonaventure considère comme l'état le plus parfait celui qui s'éloigne le plus de la concupiscence des yeux par la pauvreté volontaire, de la concupiscence de la chair par la continence absolue, de l'orgueil de la vie par cette obéissance sans réserve qui, pour l'amour de Dieu, soumet un homme à la volonté d'un autre. Et, comme la renonciation la plus parfaite et la donation la plus entière sont celles sur lesquelles le donateur s'est ôté la faculté de revenir, les trois vœux que les législateurs de la vie religieuse ont placés à l'entrée des monastères sont comme le sceau de cet état privilégié auquel Dieu convie les âmes plus profondément blessées de son amour.

IV. Nous touchons au point le plus délicat et le plus contesté de la morale mystique : « Elle ne « méprise, sans doute, aucune des fonctions né« cessaires à la république chrétienne, parce « qu'elle sait qu'en toutes peuvent se trouver « trois choses d'où dépend leur valeur réelle : la « volonté de Dieu qui les impose, le bien qui « résulte de leur fidèle accomplissement, et le dé« vouement du cœur qui en est chargé (1). » Toutefois, entre les divers états de la vie chrétienne,

(1) Le P. Lacordaire, *Vie de saint Dominique.*

comme entre ceux de la vie civile, la Providence a établi des distinctions et des degrés : et notre auteur, après avoir placé l'état monastique au-dessus de l'état séculier, n'hésite pas à déclarer la vie contemplative supérieure à la vie active. Sa doctrine (disons mieux, la doctrine de l'Église, où la vie contemplative a toujours été tenue en grand honneur) est, on le voit, diamétralement opposée à l'opinion qui considère l'état des contemplatifs comme une existence oisive et stérile, qu'il faudrait bannir d'une société où des citoyens utiles seraient seuls soufferts. Pour justifier la vie contemplative de ces reproches si souvent répétés, il suffira de rappeler avec précision ses véritables caractères; car on ne la condamne d'ordinaire que faute de la connaître assez.

Il se peut qu'il y ait dans les cloîtres, où se retrouvent, comme ailleurs, les misères de l'humanité, non de pieux fainéants, mais des lâches, cachant sous l'apparence de la prière une oisiveté impie. Mais leur paresse n'est que la contrefaçon de la vie contemplative. Si l'on veut de bonne foi connaître cette dernière, ce n'est pas chez quelques moines infidèles à leur vocation qu'il en faut étudier les caractères; c'est chez ceux qui en ont posé ou fidèlement suivi les lois. Que l'on consulte donc les maîtres de la vie intérieure; qu'on lise, par exemple, la règle de saint Basile ou celle de saint Benoît; l'on verra que, pénétrés de cette maxime : *semper te diabolus inveniat occupatum,* ils ont combattu cette funeste tendance

à l'oisiveté avec un soin égal à ses dangers; et l'on sait avec quelle infatigable persévérance le plus mystique des contemplatifs du moyen-âge, saint François d'Assise, la poursuivait dans son ordre naissant, tantôt par de sévères réprimandes, et tantôt par d'ingénieuses et pénétrantes railleries, appelant *frater Musca* quiconque venait chercher dans la vie religieuse un repos qui s'y trouve moins qu'ailleurs. En effet, les éléments dont se compose la vie d'une Carmélite ou d'un Chartreux, cette lutte de tous les jours contre les penchants du corps, ces privations succédant à des privations, ces sommeils interrompus, ces nuits commencées ou achevées dans la prière, ces jeûnes et ces mortifications de toute sorte, cette existence, en un mot, où tout est calculé en vue de la souffrance, tout cela a-t-il quelque analogie avec l'oisiveté telle que nous la rencontrons tous les jours sur le pavé d'une grande ville ou dans les murs d'un château? Non; l'oisiveté c'est le honteux état d'une volonté qui, ne se sentant pas l'énergie de se tendre contre les difficultés de la vie, s'abdique elle-même, et consume à se regarder vivre, à chercher dans de frivoles distractions un remède à son incurable ennui, les années qui lui ont été données pour conquérir par le travail le repos définitif de la béatitude. Mais tout état dans lequel la volonté est appliquée d'une manière régulière et constante à des efforts énergiques est à l'abri du reproche d'oisiveté, quels que soient

d'ailleurs l'objet et la valeur de ces efforts. Par conséquent, la véritable vie contemplative, exigeant de la volonté des luttes dont la continuité semble devoir la briser, doit être considérée comme étant par excellence une vie de travail.

Soit, dira-t-on, ce n'est point une existence oisive : ne faut-il pas du moins convenir que c'est une existence inutile? Nous avons besoin de sœurs de charité pour nos malades et nos pauvres : qu'avons-nous à faire d'un religieux cloîtré qui, absorbé par la préoccupation exclusive de son salut, ne rend d'ailleurs nul service à personne?

Nous n'avons point la prétention de résoudre cette difficulté de manière à satisfaire tous ceux qui la proposent : car la seule solution décisive qu'on en puisse donner reposant sur la croyance à l'efficacité de la prière et à la réversibilité des mérites, ne saurait être acceptée par ceux qui ne conviennent pas avec nous de ces principes. Nous voulons seulement indiquer le rôle essentiel et considérable de la vie contemplative dans la société chrétienne.

Nous croyons à la nécessité de la prière et de la pénitence pour les peuples, comme pour les individus. Nous craignons pour l'avenir d'une nation, quand nous voyons monter plus rarement de son territoire vers le ciel l'encens de la prière, et quand le grand devoir de l'expiation, imposé à tous, n'y est plus guère pratiqué par personne. Nous croyons également à la réversi-

bilité des mérites, et que Dieu, disposé jadis à épargner Sodôme en faveur de dix justes, épargne souvent aussi de nos jours ceux qui ne prient jamais, en considération de ceux qui prient sans cesse, et ceux qui ne prennent de la vie que les fleurs, à cause de ceux qui, pour l'amour de lui, en ont volontairement accepté les épines. Enfin, nous savons que le souvenir de ses frères n'abandonne jamais le contemplatif dans les effusions de sa conversation intérieure. L'ardeur de sa tendresse pour Dieu nous garantit sa vive sollicitude en faveur de ceux que ce Dieu a aimés jusqu'à la mort : « Laissant là l'homme extérieur « du prochain, comme un sac d'ordures, il con- « sidère l'homme intérieur qui est en lui, et le « voit formé à l'image de Dieu, racheté par le « sang du Christ, fait pour être la demeure du « Saint-Esprit, et pour recevoir la béatitude éter- « nelle. Alors, ayant soif de l'amour de son Dieu, « il gémit et pleure à voir son image noircie par « le péché, son sang précieux foulé aux pieds, « l'habitation du Saint-Esprit souillée, l'épouse « du Christ prostituée, son trône jeté dans la « poussière, et sa béatitude troquée contre un vil « fumier. Certes, il est étrange que les yeux du « juste puissent interrompre leurs larmes, en « voyant cet excès de démence. Que ce spectacle « anime donc son âme, et que, ne soutenant pas « les mépris dont son Dieu est l'objet, frémissant « à la pensée de la mort éternelle des âmes, il « s'efforce par tous les moyens en son pouvoir

« de les délivrer du péché. Comment ose-t-il « prétendre qu'il aime Dieu, et, voyant son « image gisante sur un fumier, ne s'inquiète-t-il « pas de la relever? Et, s'il songe que le Fils de « Dieu est mort pour racheter les âmes, com- « ment ne souhaite-t-il pas, lui aussi, de mourir « pour elles? Comment du moins ne se répand-il « pas tout entier chaque jour dans la prière, afin « qu'il puisse, en recueillant les âmes, recueillir « le sang de son Seigneur (1)?

Nous croyons que ces paroles éloquentes expriment avec une vérité profonde l'ardente passion avec laquelle l'âme véritablement contemplative s'immole chaque jour devant Dieu pour le salut des hommes, et qu'en conséquence, en suivant l'exemple de Marie et le conseil de l'Évangile, elle remplit encore un ministère social, dont la volontaire obscurité ne diminue pas l'excellence, et dont l'action latente entre pour plus qu'on ne l'imagine dans les miséricordes de la Providence envers les nations qui l'offensent. Nous croyons même que cette vie de renoncement et de douleurs, dont Dieu seul peuple la solitude et console les épreuves, est supérieure à la vie active; non-seulement à celle qui, ne laissant aucune place à la pensée de Dieu, est sans valeur au point de vue chrétien, mais même à celle qui, fidèle à la loi divine, et ne nous séparant pas de Dieu par le péché, nous éloigne cependant trop

(1) *Stimuli amoris*, pars II, cap. II.

souvent de lui en nous répandant au-dehors. Et nous trouvons la véritable raison de cette supériorité dans ce passage de notre auteur : « Je « crois la vie contemplative supérieure à la vie « active, parce qu'encore que celle-ci puisse être « dirigée vers Dieu, et le soit en effet chez les « sages, cependant ce qui est le plus proche de « la fin est toujours le meilleur (1) ; » en sorte que l'état qui, dès ici-bas, rend l'union avec Dieu plus complète et plus immédiate doit être jugé préférable à toute autre.

Est-ce à dire que toute action extérieure interrompt nécessairement l'entretien de l'âme avec Dieu ? et, si l'union des deux états était possible, l'action, en se joignant à la contemplation, lui enlèverait-elle quelque chose de sa valeur ? Loin de là, autant la vie contemplative est supérieure à la vie active, autant s'élève au-dessus de chacune d'elles la rare et féconde union de l'une et de l'autre, comme l'enseigne saint Bonaventure dans un admirable chapitre dont il faut tout citer :

« *Comment, dans toute action, l'homme doit « jouir de la contemplation.* — Si l'homme était « vraiment enivré de l'amour du Créateur, en « toute chose il ne chercherait que le moyen de « le servir avec plus de diligence et de perfec- « tion ; et, se séparant aussi absolument que pos- « sible de sa volonté propre, il s'efforcerait avec

(1) *Stimul. amor.*, pars III, cap. IX.

« passion d'exécuter ce qu'il croirait le plus « agréable à Dieu : et ainsi, en tout et partout, il « chercherait non ce qui est à lui-même, mais ce « qui est à Jésus-Christ, s'oubliant, en quelque « façon, pour ne se souvenir que de Dieu. Une « âme que la ferveur et l'immensité de l'amour « auraient ainsi agrandie, ne verrait plus guère, « à ce que je pense, de différence entre un degré « et un degré, une vie et une vie, un état et un « état, une fonction et une fonction, un temps et « un temps, un lieu et un lieu; mais, de quelque « façon et à quelque heure que ce soit, elle pour- « rait discerner ce qui plaît le plus à son Créa- « teur; et, tendant vers lui de toute la puissance « de ses affections, elle s'efforcerait de l'accom- « plir. En effet, plus les créatures sont ramenées « à Dieu, et plus étroite devient leur union mu- « tuelle. Donc, unissant toutes choses, c'est-à- « dire les ramenant à leur commun principe (ce « qui arrive lorsqu'en toutes choses on cherche « exclusivement la gloire de Dieu, en vue de la- « quelle toutes choses ont été faites et ordonnées), « les rapprochant dans l'unité de leur Créateur « (ce qui est vrai lorsqu'on place toutes choses en « Dieu, et qu'on voit Dieu seul en elles), diri- « geant sans cesse ses soupirs vers la vision de « Dieu en toutes choses, brûlant d'ardeur et « comme haletant pour le service de Dieu, elle ne « considérerait pas ce qu'il y a pour elle de plus « suave et de plus doux, mais, en chaque chose, « ce que son Dieu aime davantage. O heureux un

« tel homme qui, avec la vie active, posséderait la
« contemplative; qui, en servant le Seigneur avec
« Marthe, à l'exemple de Marie ne s'éloignerait
« pas de ses pieds divins, et se rendrait ainsi
« conforme aux esprits angéliques, que le ser-
« vice des hommes ne détache point de la con-
« templation divine! Car, qu'est-ce autre chose
« de servir le Seigneur, sinon de voir toujours le
« Seigneur dans les infirmes qu'on visite ou
« qu'on assiste, et de jouir ainsi de Dieu dans le
« prochain? C'est vers le prochain qu'il étend la
« main, et c'est vers Dieu qu'il étend le cœur. Il
« sert le prochain, non comme un homme, mais
« comme Dieu présent dans l'homme: Il rap-
« porte tout à Jésus, qui a dit : Ce que vous avez
« fait à l'un de ces petits qui sont à moi, c'est à
« moi que vous l'avez fait. Et c'est pourquoi
« lorsqu'il voit son prochain malade dans un lit,
« il lui semble voir son Sauveur; et ainsi, au lieu
« de croire qu'il fait quelque chose de difficile,
« d'abominable, d'ignominieux pour les malades
« et les misérables, il juge toutes choses douces,
« suaves et aimables, parce que, dans le pro-
« chain, c'est le Christ qu'il sert. Je crois, sauf
« meilleur avis, que qui servirait ainsi avec fer-
« veur le Christ dans le prochain, aurait plus de
« mérite et de vertu et se rendrait plus agréable
« à Dieu que s'il servait la personne même du
« Christ. Et il est facile de le comprendre : si le
« plus méchant des hommes voyait et reconnais-
« sait le Christ dans un lit, nul doute qu'il ne

« l'assistât avec ferveur ; mais, pour apporter la « même ferveur et la même diligence à le servir « dans le prochain, il faut, je pense, être un « homme parfait ; bien plus, il faut, pour ainsi « dire, être plus qu'un homme parfait. Essayons « donc, en faisant tous nos efforts, d'obtenir cette « grâce. Désormais, comment pourrons-nous « nous détourner avec horreur d'un lépreux, né- « gliger un malade, éviter un homme désolé, « lorsque nous verrons en eux le Christ, et que « nous songerons à la possibilité d'acquérir, en « les servant, plus de mérite, et de plaire plus à « Dieu, que si nous servions Notre-Seigneur lui- « même ? Je vais t'indiquer, ô épouse, celui que « chérit ton âme ; n'en doute pas, il est dans un « hôpital, accablé d'angoisses, de douleurs, et de « tortures. Cours donc, assiste-le, compatis à sa « misère. Pourquoi, ô épouse, faire chaque jour « tant d'instances pour jouir du baiser de l'é- « poux ? Approche-toi d'un lépreux, et baise-le « avec amour ; car c'est là qu'est ton bien-aimé. « Misérable épouse, comment oses-tu dire que tu « languis d'amour pour l'époux ? et cependant « chaque jour tu le vois passer sous tes yeux en « haillons, pieds nus, plongé dans l'affliction ; et « tu ne sais ni l'assister, ni compatir à sa peine ! « Et si nous ne pouvons, à cause de la multitude « des pauvres, nous mettre effectivement au ser- « vice de chacun d'eux, du moins, voyant en eux « le Christ, donnons-leur à tous notre compas- « sion. Je crois fermement que, si nous l'avons

« négligé gisant à terre dans la boue, jamais nous « ne le posséderons dans le ciel. Je vous en con- « jure donc, écoutez mon conseil. Celui qui veut, « comme je l'ai dit, avec la vie active avoir la « contemplative, et contempler son Dieu en « toutes choses, n'a pas, ce me semble, de plus « court et de meilleur chemin à suivre que de se « replier sur lui-même, d'entrer dans le secret « de son cœur, et de se résoudre tout en Dieu, « afin de ne voir et ne sentir que lui. Et s'il lui « arrive, disons mieux, comme il lui arrivera de « descendre de cet état excellent, qu'il fasse aus- « sitôt effort pour y revenir, et qu'il renouvelle « cet exercice jusqu'à ce qu'il l'ait fait passer en « habitude (1). »

Ces paroles montrent assez que, si notre docteur juge l'état religieux et contemplatif supérieur en soi à l'état séculier, qui ne met pas l'amour à l'épreuve d'un aussi complet renoncement, il s'en faut de beaucoup qu'il fasse de la perfection individuelle le privilége des cloîtres. La sainteté qu'il décrit avec le plus de complaisance, et qu'il place, comme étant la plus complète, au-dessus de toutes les autres, se retrouve dans la vie de saint Louis ou de sainte Elisabeth, comme dans celle de saint François d'Assise. On voit par l'exemple d'un tel maître, combien est vraie, large, et pratique l'idée que la morale ascétique donne de la vertu. Dès lors, on peut s'attendre à

(1) *Stimul. amor.*, pars II, cap. VII.

trouver les mêmes mérites dans les procédés qu'elle recommande pour faire naître et développer dans les âmes cette vertu dont elle connaît si bien la nature. Un rapide coup d'œil jeté sur cette importante partie de la doctrine de saint Bonaventure achèvera d'éclaircir ce point, et de montrer combien les vrais mystiques excellent dans la conduite des âmes.

V. 1° La connaissance de soi-même est la condition de tout progrès, et plus encore de toute réforme morale. La philosophie païenne est là-dessus d'accord avec le christianisme. Le γνῶθι σεαυτόν de l'école socratique est un précepte de morale plus encore qu'une règle de méthode psychologique : et c'est un stoïcien qui enseigne *que le premier pas à faire pour devenir bon est de se reconnaître méchant*. La philosophie a donc imposé à quiconque veut devenir vertueux l'obligation d'un examen de conscience dont son état moral fournit la matière. Mais dans l'analyse des passions qu'elle entreprend de combattre, elle omet, du moins en partie, la plus tenace de toutes, la plus subtile, la plus nuisible au travail de régénération que chacun de nous doit faire sur lui-même, je veux dire l'orgueil.

Il y a, en effet, deux sortes d'orgueil qui nous aveuglent sur deux sortes de misères attachées à notre nature déchue. L'un nous empêche de voir nos défauts; l'autre nous fait concevoir la vaine

espérance de les corriger sans le secours de personne. L'un est l'aveuglement de ces princes auxquels une apparente prospérité cache la décadence réelle et la corruption intérieure de leur empire : l'autre est l'illusion de ces gouvernements qui, ne pouvant refuser de voir le mal auquel la société succombe, se flattent de trouver dans la société elle-même, et dans les ressources de la politique humaine, des remèdes que l'intervention de Dieu pourrait seule rendre efficaces. Or, si la justice nous force à reconnaître que les sages du paganisme, et les stoïciens en particulier, ont su quelquefois se préserver du premier orgueil, la vérité ne permet pas de soutenir qu'ils aient été exempts du second. Ceux même chez lesquels certaines idées chrétiennes se sont glissées par une sorte d'infiltration latente, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle, nous montrent partout dans leurs écrits l'homme ne devant compter que sur lui-même pour s'élever à la vertu. Les hommages rendus par Marc-Aurèle au génie intérieur (qui n'est autre que Marc-Aurèle lui-même), ne ressemblent en rien à la prière du fidèle qui crie à Dieu : Seigneur, sauvez-nous, nous périssons. Et le sentiment de dignité personnelle auquel Epictète confie la garde de sa vertu est fort différent de la haute idée que le chrétien doit avoir du prix d'une âme rachetée par le sang de Jésus-Christ.

Si donc la doctrine de l'Église sur la déchéance de l'homme, et sur son impuissance à s'en relever

tout seul, n'est pas un mensonge, si les enseignements de l'histoire touchant l'insuffisance des vertus qui n'ont pas été purifiées, relevées, complétées par la grâce, n'est point une illusion, si, par conséquent, le concours d'une force divine nous est indispensable pour nous assurer la victoire dans le combat que nous avons à combattre, on doit reconnaître qu'il est capital d'enlever à l'homme toutes les illusions qu'il pourrait conserver à cet égard; et l'on ne s'étonnera pas de voir saint Bonaventure creuser avec tant de soin, comme il le dit lui-même, *la fosse de l'humilité* (1), pour y poser les fondements de sa discipline morale. Les nombreuses et souvent ingénieuses comparaisons dont il se sert pour en expliquer la nature, les effets admirables qu'il lui attribue, les motifs pressants qu'il allègue à la raison pour la lui faire accepter (2), les luttes qu'il engage contre l'orgueil, les précautions infinies qu'il prend pour en garantir ceux que la hauteur de leur vocation expose davantage à ce danger (3), tout cela nous révèle un plan d'éducation morale infiniment supérieur à ceux que donne la philosophie humaine, et prépare merveilleusement le sol qui doit être fécondé par la grâce et cultivé par le libre arbitre.

2° S'il est important pour l'homme de connaître sa faiblesse, il ne lui est pas moins néces-

(1) *Viginti quinque memorialia.*
(2) *Diætæ salutis*, tit. VII, cap. I.
(3) *Stimul. amor.*, pars III, cap. IX.

saire d'avoir devant les yeux une représentation exacte du but auquel il doit tendre, et, pour ainsi dire, de la forme dont il doit revêtir la matière rebelle que lui confie la nature. Le stoïcisme avait profondément compris les exigences de la nature humaine, lorsqu'à côté de la notion de l'honnête, qui faisait le fond de sa doctrine morale, il avait placé *le sage,* dont la vie devait être l'archétype de la nôtre. L'homme, en effet, n'a pas seulement besoin d'une idée qui éclaire sa raison, il a besoin aussi d'un idéal qui sollicite sa volonté à l'imiter ou même à l'égaler; non pas d'un idéal imaginaire qu'on fait et défait à sa fantaisie, mais, si je puis dire, d'un idéal réel, dont il puisse suivre les vivants exemples. De là cette tendance naturelle à nous chercher des modèles parmi ceux qui nous entourent, ou parmi ceux que l'histoire fait revivre pour nous, et à demander à leur conduite une règle que nos passions ne nous permettent pas de faire fléchir. Mais, outre que souvent nous les choisissons mal, les meilleurs dentr'eux ne sont jamais irrépréhensibles, et telle est la faiblesse de notre nature que, d'ordinaire, nous n'imitons que leurs imperfections, toujours trop faciles à égaler. Cette rectitude parfaite qui leur manque, le stoïcisme avait essayé de l'obtenir par la conception de son sage : mais il ne l'atteignait qu'en la rendant imaginaire; et quand on voulait venir à la pratique, ce n'était pas ce phénix fabuleux qu'il fallait prendre pour modèle, mais

Socrate, ou Diogène, en qui, de l'aveu même de leurs disciples, ne se trouvait pas la perfection de la sagesse. En sorte que le stoïcisme tournait dans un cercle, et, des deux conditions d'un modèle parfait, ne remplissait l'une qu'au préjudice de l'autre. Mais ce qui n'avait été chez lui qu'une généreuse et stérile aspiration est devenu dans le christianisme une réalité vivante. Dieu et homme, idéal et réel, le Christ est ce modèle universel dont l'image doit se retrouver dans chaque âme vertueuse. Désormais, tout homme venant en ce monde, quelles que soient les conditions particulières dans lesquelles Dieu aura placé sa vie, trouvera dans l'Évangile des exemples en même temps que des leçons : désormais, toute vertu sera sans valeur, si elle n'est marquée de cette effigie divine. L'imitation de Jésus-Christ sera le travail constant des âmes chrétiennes, et la méditation de sa vie le principe de leur perfectionnement. De là résulteront une multitude de copies qui toutes, à la vérité, resteront infiniment au-dessous du modèle, mais qui, Dieu aidant, en saisiront et en reproduiront fidèlement quelque trait particulier. Ces copies s'appellent les Saints, et constituent des modèles secondaires, dont chacun est plus particulièrement adapté à un sexe, à un âge, à un rang, à un état distinct, mais qui tous offrent comme garantie de leur exactitude le témoignage de l'Église. On conçoit quelle inépuisable fécondité il y a dans ces imitations qui s'engendrent les

unes les autres, et qui, cependant, se maintiennent toujours à la même hauteur, parce que toutes ont pris pour modèle principal le type premier et absolu de la sainteté. Cette nécessité d'avoir sans cesse devant les yeux l'archétype universel, cette utilité pour chacun d'y adjoindre les exemples d'un Saint, qui, placé dans des conditions analogues aux siennes, lui garantisse la possibilité d'y atteindre la perfection, ont été parfaitement saisies par saint Bonaventure; et c'est à cette pensée féconde, d'où devait sortir plus tard le plus beau des livres ascétiques, qu'il faut rapporter, d'une part, les opuscules où il traite de la vie et de la mort du Sauveur, d'autre part, sa *légende de saint François,* un des plus touchants monuments de la littérature chrétienne au moyen-âge.

3° Voilà donc l'homme placé entre la conscience de sa corruption et de sa faiblesse, et la conception effrayante du type de perfection et de pureté qu'il doit réaliser en lui-même. Qui lui donnera des ailes pour franchir cet abîme, et pour atteindre ces sommets dont la hauteur étonne son courage? Une force divine est nécessaire pour opérer ce miracle, la force de l'amour, la seule à qui rien n'est impossible; car « c'est une grande chose que l'amour : seul il « rend léger tout ce qui est pesant, il porte son « fardeau sans en sentir le poids, il est généreux, « il fait entreprendre de grandes choses, il est « capable de tout, il accomplit beaucoup de

« choses qui fatiguent celui qui n'aime pas (1). » Mais cette force ne réside pas en nous; ou plutôt, aveugles et malheureux que nous sommes, nous prodiguons follement notre amour à des choses viles; et nous n'en voulons et n'en savons rien donner à celui qui le mérite tout entier. Dieu donc nous prévient par sa grâce, et nous inspire le désir de l'aimer; et ce désir, si nous ne lui fermons pas notre cœur, se traduit par la prière. On conçoit le rôle immense que la prière est appelée à jouer dans une éducation morale qui a pour premier dogme la corruption originelle de notre nature, pour terme la perfection, pour instrument un amour que l'homme ne peut par sa seule énergie exciter en lui-même. Aussi saint Bonaventure la considère-t-il moins comme un exercice spécial que comme *la forme* de tous les autres. S'il assigne ses heures à la prière extérieure, à la prière des genoux et des lèvres, il veut que la prière du cœur soit comme l'attitude constante de l'âme en la présence de Dieu, et l'accent de cette parole intérieure qu'elle n'interrompt jamais. Et si la plupart de ses écrits ascétiques s'ouvrent et se concluent par une oraison pleine d'amour, le ton de la prière n'est pas moins sensible à chacune de leurs pages.

4° Mais l'amour est une vertu en même temps qu'une grâce. Si c'est Dieu qui l'inspire, c'est

(1) *De Imitat. Christi*, L. III, cap. 5.

l'âme qui le reçoit ou le rejette, qui veille à l'entretien de cette flamme divine, ou la laisse peu à peu s'obscurcir et s'éteindre. Comment donc alimenter ce feu sacré de l'amour? comment faire fructifier ce talent que la grâce a déposé dans nos âmes pour nous en demander compte un jour? Saint Bonventure n'a pour cela qu'un secret : comme saint Paul, il ne sait qu'une seule chose : *Jésus crucifié*. Il a vu que le dernier sentiment honnête qui s'éteint dans les cœurs, c'est la reconnaissance, et que souvent une âme insensible à tous les autres bienfaits est vaincue par un bienfaiteur qui lui prouve son amour en se sacrifiant pour elle. Il est persuadé que, si les hommes voulaient considérer attentivement la passion du Sauveur, les plus rebelles finiraient par rendre les armes. C'est pourquoi il revient sans cesse sur ce que nous pouvons, d'après lui, appeler par excellence *l'aiguillon de l'amour*. « La méditation de la pas-
« sion du Christ élèvera l'âme, lui apprendra ce
« qu'il faut faire, ce qu'il faut méditer, ce qu'il
« faut sentir, où il faut chercher son repos ;
« elle vous enflammera aux grandes choses ; elle
« vous amènera à vous mépriser, à vous mor-
« tifier, à vous anéantir vous-même ; elle ré-
« glera toutes vos affections, vos pensées, vos
« actions, vos paroles...... O! Seigneur Jésus,
« percez mon cœur de vos blessures, enivrez
« mon âme de votre sang, afin que, de quelque
« côté que je me tourne, je vous voie toujours

« crucifié, et qu'ainsi, tendant toujours vers « vous, mon cœur, ô bon Jésus, ne trouve son « repos qu'en vous seul (1). »

Enfin, si l'âme résiste encore, si les paroles glissent à sa surface, si, en l'unissant d'intention à la Victime sacrée, en représentant à son imagination les douleurs que le Sauveur a volontairement acceptées pour nous (2), nous ne parvenons point à exciter en elle la compassion d'où naît l'amour, il faut la traiter plus rudement, et employer pour la vaincre le seul moyen qui reste encore à tenter, le seul peut-être qui puisse agir sur un esprit que la matière tient captif : « Arme-« toi donc d'une discipline, douloureuse à tes « sens, sans être dangereuse à ta vie ; et, en se-« cret, flagelle impitoyablement ton corps, « jusqu'à ce qu'il soit tout entier pénétré par la « douleur. Et quand tu la sentiras, dirige ta pensée « vers le Christ souffrant, et médite sur ce que « ton époux bien-aimé, ton amour, le désir de « ton âme, la consolation des anges, la récom-« pense des bienheureux, ton Seigneur Jésus-« Christ, a voulu pour toi, vile créature, souffrir « dans son corps des douleurs incomparable-« ment plus cuisantes ; car, à souffrir soi-même, « on s'accoutume à compatir (3). »

On le voit, pour notre docteur, l'amour n'est pas seulement la perfection de la vertu ; il en est

(1) *Stimul amor.*, pars 1, cap. I-II.
(2) *Ib.*
(3) *Ib.*

encore le moyen. C'est en aimant que nous apprendrons à aimer; c'est en aimant que nous parviendrons à nous vaincre, et à ne point nous lasser de livrer contre l'orgueil et la chair ces nobles combats qui forment les grands caractères et préparent les grands dévouements; c'est en aimant que nous trouverons je ne sais quelle ineffable douceur dans ces austères exercices dont notre faiblesse s'effraie à bon droit, tant qu'elle n'est pas soutenue par l'amour; c'est en aimant que le grand Saint dont nous achevons d'exposer la doctrine a orné son âme de l'immortelle beauté qui rayonne dans ses écrits, et a pu se rendre à lui-même, devant un poète digne d'entendre une telle parole, ce glorieux témoignage :

Amor, che mi fece bella.

CHAPITRE X.

RÉSUMÉ.

Nous nous sommes efforcé d'exposer la doctrine de saint Bonaventure avec des développements qui permissent d'en connaître l'esprit, et d'en apprécier la valeur. Peut-être, en terminant, ne sera-t-il pas inutile de rappeler en quelques propositions ses points fondamentaux. Les philosophes du moyen-âge affectionnaient ces formules précises, qui, exposant la vérité sans voile, laissent aussi l'erreur sans défense; et nous ne saurions, ce semble, mieux faire que de suivre leur exemple, en essayant de résumer la philosophie d'un des plus éminents d'entr'eux, comme il eût voulu la résumer lui-même.

I. La raison a le pouvoir et le droit de démontrer certaines vérités de l'ordre moral. Sollicitée à ces recherches par un sentiment d'amour pour Dieu, elle ne cesse pas d'être subordonnée à la foi et dirigée par elle.

II. La raison est libre à l'égard de l'autorité d'Aristote, lequel, fort souvent, est plus éloigné que Platon de la vérité et du christianisme.

III. Deux préparations sont nécessaires à la recherche du vrai et des choses divines :

1° La prière, parce que toute lumière vient d'en haut, et que les puissances intellectuelles, obscurcies et affaiblies par le péché, ont besoin d'être éclairées et fortifiées par la grâce.

2° L'exercice des vertus, lesquelles, en rendant poli le miroir de notre âme, terni par les passions, permettront à la vérité de s'y réfléter.

IV. La recherche de la vérité consiste dans la méditation, qui comprend tous les procédés discursifs par lesquels s'opère l'ascension de l'intelligence à Dieu, et principalement la réflexion sur soi-même, et la consultation de Dieu parlant au fond de la conscience.

V. La méditation se termine en contemplation, ou regard immobile et amoureux. La contemplation découvre des secrets que la méditation ne pénètre pas ; mais elle a besoin d'être entretenue et renouvelée par un retour fréquent aux actes discursifs.

VI. La contemplation elle-même a divers degrés : et il peut arriver qu'elle se termine en extase, état rare, passager, gratuit, passif, superintellectuel en ce sens que l'intelligence y est comme absorbée dans l'amour, et n'y est plus assujettie aux conditions ordinaires de son exercice dans la vie présente.

VII. Contempler Dieu éternellement par l'intelligence, le posséder éternellement par l'amour, c'est la fin dernière de la créature raisonnable.

VIII. Tendre à Dieu par la vertu, sous l'inspiration de l'amour, c'est la destinée présente de l'homme, et la fin principale des enseignements de la théologie.

IX. Le véritable itinéraire de l'âme vers Dieu consiste à s'élever par degrés, des créatures où les vestiges de la divinité sont le plus confus, jusqu'à celles qui en offrent l'image la plus expresse. Cette méthode se sert : 1° de la sensibilité, pour observer les choses extérieures et y retrouver les traces de l'infini ; 2° de la réflexion, pour se rendre compte des opérations intellectuelles et y reconnaître la ressemblance de Dieu et la preuve de son existence ; 3° de l'intelligence pure, afin de s'élever au-dessus de l'âme jusqu'à la contemplation de l'être absolu.

X. Dieu contenant toute perfection, et excluant toute imperfection, les créatures nous offrent deux voies pour éclaircir l'idée du souverain être : la première consiste à nier de lui tout ce qu'elles ont de privatif, la seconde à lui attribuer d'une manière suréminente tout ce qu'elles ont de positif.

XI. Tous les noms divins, tous les attributs que nous distinguons en Dieu désignent *unum re*. Leur multiplicité vient de notre impuissance à exprimer par un seul mot ce que nous savons de Dieu, et de la diversité des aspects sous lesquels nous l'envisageons.

XII. Tous les attributs de Dieu, en tant qu'ils désignent son essence infinie, sont incommunicables.

XIII. Ce qui est dit de Dieu relativement aux choses créées exprime une relation qui est tout entière dans la créature, et nullement dans le créateur.

XIV. Dieu voit les choses finies, sans sortir de lui-même, dans leurs idées. Ces idées sont les modèles et non les copies des choses : elles sont une en Dieu, plusieurs quant à notre manière de concevoir.

XV. L'omniscience de Dieu, loin de détruire la liberté de l'homme, la suppose et l'affirme.

XVI. La puissance de Dieu est infinie : par conséquent elle ne va pas à ce qui est négatif ou contradictoire. D'où il suit :

1° Que Dieu ne peut pas faire le mal;

2° Qu'il ne peut pas faire une créature infinie;

3° Qu'il peut faire un monde meilleur que le nôtre.

XVII. Dieu ne veut que le bien : il permet le mal comme condition *sine quâ non* du bien.

XVIII. La cause première agit partout, mais sans préjudice du concours des causes secondes, tant de celles qui agissent dans le monde physique que de celles qui agissent dans le monde moral : par conséquent elle laisse place à la science et à la vertu.

XIX. La raison a le pouvoir de démontrer que le monde est produit par création, et que cette création n'est pas éternelle.

XX. La puissance de Dieu se manifeste dans la création, la sagesse dans l'organisation et l'ordonnance, la bonté dans la fin des créatures.

Dieu a fait le monde par un acte libre et désintéressé, pour lui communiquer sa gloire. Il y a mis des créatures irrationnelles et des créatures raisonnables; les premières sont faites pour les secondes, qui, elles-mêmes, sont faites pour lui.

XXI. Il n'existe dans la nature que des individus, mais il y a en tous ces individus une essence commune ou un *universel*. Les universaux ne sont qu'en puissance dans la nature; ils subsistent éternellement dans la pensée de Dieu, et constituent le modèle du monde : ils sont plus parfaits et moins actuels que les individus.

XXII. La matière est le *principe potentiel* des choses : il y en a chez tous les êtres créés.

XXIII. Métaphysiquement, elle est la même en tous les êtres; mais, dans la réalité, en organisant le monde, Dieu a distingué la matière des êtres spirituels d'avec celle des êtres corporels.

XXIV. L'individuation ne résulte ni de la forme qui est un principe commun, ni de la matière qui est un principe d'indétermination, mais de leur union mutuelle et de leur appropriation réciproque.

XXV. Dans l'étude de l'âme humaine, il faut, sans négliger entièrement les questions curieuses, s'attacher de préférence aux questions utiles.

XXVI. C'est par l'expérience intérieure qu'on peut connaître la vérité dans cet ordre de recherches.

XXVII. L'âme humaine est une image de Dieu, et non une partie de Dieu.

XXVIII. Elle n'est pas numériquement la même en tous les hommes.

XXIX. En tant que créature, elle tend au néant, et y retombe si Dieu ne la soutient dans l'être. En tant que capable de connaître et d'aimer Dieu, elle est faite pour l'immortalité.

XXX. Ses facultés ne sont ni de purs noms, ni des essences distinctes; ce sont des pouvoirs adaptés aux fonctions que l'âme doit remplir : et nous avons conscience de leur différence ainsi entendue.

XXXI. La distinction la plus vraie et la plus profonde des facultés de l'âme est celle qui se remarque entre l'entendement et la volonté.

XXXII. L'intellect agent est *aliquid animæ*, et non pas une substance séparée.

XXIII. Nous n'avons pas d'idées innées : néanmoins, il n'est pas vrai que toutes nos idées viennent des sens : nous en avons qu'ils n'ont pas pu nous donner. Nous apercevons ces idées dans une lumière intérieure qui est la communication d'une lumière supérieure et divine.

XXIV. L'homme tend naturellement à une fin, qui est la béatitude, délibérativement aux choses qui se rapportent à cette fin.

XXXV. La volonté délibérative est libre, la volonté naturelle ne l'est pas.

XXXVI. La volonté d'être heureux ne diminue

rien du mérite de la vertu, ni de la perfection de la charité.

XXXVII. La charité est la *forme* des vertus. C'est elle qui donne à la vie active et à la vie contemplative leur valeur devant Dieu; c'est à la faire naître et à l'entretenir que doivent tendre tous les exercices par lesquels se fait l'éducation de la volonté.

Certes, on peut bien, dans cette vaste philosophie, où les plus redoutables questions sont abordées avec une si tranquille hardiesse, relever quelques erreurs : nous les avons nous-même signalées et combattues avec une respectueuse liberté. Mais on les oubliera bien vite pour admirer l'unité et la grandeur de cette belle doctrine, pour s'échauffer au contact de ces nobles sentiments, pour écouter cette parole pénétrante et forte, qui, inspirée à la fois par la raison et par l'amour, sait faire aimer tout ce qu'elle fait comprendre.

Et maintenant, si le mysticisme de saint Bonaventure n'a nui en rien à la netteté de son esprit, à la puissance de ses démonstrations, à la pureté de sa morale; si, d'un autre côté, les habitudes sévères de l'enseignement scolastique, et la pratique constante des procédés discursifs de la science n'ont ni affaibli l'élan de son cœur vers Dieu, ni fait perdre à son intelligence le goût de la contemplation; si plutôt la philo-

sophie a donné à son mysticisme une sûreté et une modération qui le mettent à l'abri des illusions et des excès; si en même temps le souffle mystique, en passant de l'âme du franciscain dans la science du docteur, a rendu celle-ci plus complète et plus profonde, en la rendant plus aimante; ne faut-il pas enfin venir à cette conclusion que nous annoncions en commençant, et qui résume toute notre pensée : le vrai mysticisme et la vraie philosophie, loin de se combattre, se complètent l'un par l'autre?

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

ERRATA.

P. 3, l. 26, l'union parfaite; *suppl.* : avec Dieu.
37, 7, telles, par exemple; *suppl.* : que.
148, 5, incrée; *lisez* : incréée.

